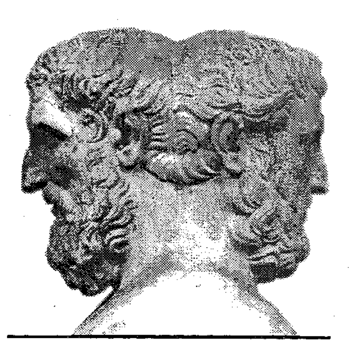
EPICURO

VIDA
DOCTRINAS MORALES
TESTIMONIOS



Marcelo D. Boeri
Lena R. Balzaretti
Coordinadores



Agradecemos a la Asociación Cooperadora "José Pedroni" de la Facultad de Humanidades y Artes de Rosario (UNR) la contribución realizada para la presente edición.

Doble hermes con los retratos de Epicuro y Colotes

Museo del Prado Madrid

Marcelo D. Boeri
Lena R. Balzaretti
Coordinadores

EPICURO

VIDA
DOCTRINAS MORALES
TESTIMONIOS

Participaron

Marcela Coria
Pablo Fasciolo
Lidia Elisa Figueroa
Juan Pablo Lewis
Martina Mazzoli
Fernando Navarro
Marcela Ristorto
David Solodkow



FACULTAD DE HUMANIDADES Y ARTES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

Decano:
Prof. Darío Maiorana

Vicedecano:
Prof. Rubén Porta

Sec. Académico:
Prof. Daniel Musitano

Sec. Relaciones y Extensión Universitaria:
Prof. Emilio Ghilioni

Dir. Centro de Estudios de Filosofía Antigua:
Dr. Armando Poratti

Dir. Centro de Estudios sobre la Problemática de la Traducción:
Lic. María Isabel Barranco y Lic. Mabel Martínez



ISBN Nº 987-20286-4-8
Epicuro
Vida. Doctrinas morales. Testimonios



Entre Ríos 758 – (2000) Rosario – Argentina

PRÓLOGO

Quienes trabajamos juntos para realizar este libro somos un grupo de docentes y alumnos de las Escuelas de Letras, Filosofía e Historia de la Facultad de Humanidades y Artes de Rosario.

Han corrido unos cuantos años desde que las horas dedicadas al estudio de las lenguas clásicas se vieron reducidas en duración e intensidad en nuestros ámbitos académicos. Como consecuencia de esta precariedad es dado percibir, en algunos de los alumnos que completan el curso de las exigencias oficiales, una cierta resistencia a alejarse de las acostumbradas actividades de las cátedras en que tales estudios se ejercitan, así como la incómoda certeza de que, una vez alejados, habrían de experimentar nostalgia de esos textos por los que alguna vez les hablaron Antígona, Edipo, los dioses y los héroes, y en los que las preguntas que aún hoy nos incitan se responden, entre enigmas e ironía, de una manera que resulta sorprendente aún hoy.

Los docentes apenas nos resignamos a aceptar que los jóvenes que laboriosamente adquirieron los instrumentos para la indagación del texto griego vean clausurada su práctica y su deseo de continuar por la exigüidad del tiempo a que hoy se ve reducido el estudio de la Antigüedad, lo que sin duda también ocurre en el resto del mundo.

No es mi intención difundir la errónea opinión de que esta situación afecta a la totalidad de los estudiantes, pero la verdad, a la que siempre conviene seguir, señala que los involucrados en ella existen y persisten.

Para contrarrestar de algún modo esa carencia se fue constituyendo, en nuestra Facultad, un grupo de estudios adaptado a los condicionamientos ya generosos, ya mezquinos que caracterizan hoy a las instituciones educativas. Es así como nos fuimos entregando a la tarea de no dejar caer en el olvido la morfología elemental de la lengua griega, su sintaxis y vocabulario, sin tampoco soslayar por ello la imprescindible necesidad de actualización a que la vía informática nos convida y nos obliga.

Desde nuestro ámbito de colaboradores del Centro de Estudios sobre la Problemática de la Traducción y del Centro de Estudios de Filosofía Antigua "Ángel Cappelletti" participamos, los días 31 de mayo y 1° de junio de 2001 en el Taller de Traducción de la *Carta a Meneceo* de Epicuro, en el marco de las VIII Jornadas Nacionales de Estudios Clásicos que tuvieron lugar en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. En esta ocasión conocimos al Dr. Marcelo D. Boeri, quien coordinó las actividades del Taller. Su idoneidad y su delicado conocimiento de la lengua griega hicieron, de un mero evento curricular para algunos, un generoso estímulo para el buen germinar de una vocación. Precisamente, sobre este concepto quiero detenerme.

Nuestro grupo, básicamente, comparte una vocación. Cada uno sabe en qué momento de su vida se produjo ese compromiso afectivo con una pasión intelectual que determina el camino en que se está y se estará por siempre. Cada uno sabe que acudir al llamado implica las dimensiones de lo pequeño y de lo grande. Pequeños en la humildad, y grandes en la dimensión de la responsabilidad que exige el testimonio permanente y leal. Formamos el grupo Marcela Coria, Marcela Ristorto, Martina Mazzoli, Lidia Elisa Figueroa, Lena

Rosa Balzaretti, Fernando Navarro, Juan Pablo Lewis, Pablo Fasciolo, David Solodkow. Tuvimos a nuestro cargo la traducción y notas de la *Carta a Meneceo*, las abreviaturas, el glosario, el índice de pasajes, el índice de nombres antiguos y la traducción o control de los textos complementarios y la bibliografía. Marcelo D. Boeri también es responsable de la traducción de algunos de esos textos complementarios, de la *Vida de Epicuro* y de la Introducción. La supervisión estuvo a su cargo y al de Lena Rosa Balzaretti. La pericia técnica de Marcela Coria configuró cada página de este volumen.

Esperamos que nuestro libro sea una modesta contribución a los estudios de Epicuro en el mundo de habla hispana y sirva para alentar a otros a completar la tarea de traducción y comentario crítico de los textos helenísticos.

Lena Rosa Balzaretti

ABREVIATURAS

CH	Epicuro, *Carta a Heródoto*
CM	Epicuro, *Carta a Meneceo*
CP	Sexto Empírico, *Contra los Profesores*
CPi	Epicuro, *Carta a Pítocles*
DK	Diels-Kranz (1972)
DL	Diógenes Laercio
DT	Cicerón, *Disputas Tusculanas*
EN	Aristóteles, *Ética Nicomaquea*
EP	Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*
Fin.	Cicerón, *Sobre los fines*
MC	Epicuro, *Máximas Capitales*
NC	Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas*
ND	Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*
SV	Epicuro, *Sentencias Vaticanas*
SVF	von Arnim (1903-1905)
Us.	Usener (1887)

INTRODUCCIÓN[*]

1. Características generales de la obra de Epicuro

Epicuro es, junto con los estoicos y los escépticos, uno de los más importantes pensadores del llamado "período helenístico", es decir, el que, según los historiadores, convencionalmente se inicia con la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.) y culmina aproximadamente en el año 31 a.C., fecha de la batalla de Accio, en la que Marco Antonio es derrotado por el emperador Augusto y se produce la caída del Imperio ptolomeaico.[1] Este período de la filosofía griega es particularmente importante, no sólo por el hecho de que en él aparecen filósofos que plantean y –persuasivamente en algunos casos– defienden posiciones originales, sino también por la discusión filosófica que se hace de algunas de las tesis fundamentales de la filosofía griega clásica, principalmente representada por Sócrates, Platón y Aristóteles. En la actualidad, después de varias décadas de intensa investigación en el campo de la filosofía

[*] Esta introducción reproduce –con modificaciones significativas– parte de mi introducción a Boeri (1997), pp. 9-21. He ampliado sustancialmente el desarrollo de algunos temas y los he adaptado a las características de este libro. En la sección 5 he reproducido con algunos cambios mi ponencia "ὁ θάνατος μηδὲν πρὸς ἡμᾶς. Comentarios a Epicuro, *Carta a Meneceo* 124-125", presentada en las VIII Jornadas Nacionales de Estudios Clásicos, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, que tuvieron lugar en Mayo de 2001.

[1] Sin embargo, no hay buenas razones para suponer que la filosofía tuvo tan poca autonomía como para que su desarrollo hubiese quedado tan estrechamente atado a

helenística, constituye una perogrullada decir que la filosofía griega no terminó con la muerte de Aristóteles, sino que continuó su desarrollo e introdujo novedades significativas que no se restringen únicamente al dominio de la ética. De todas maneras, dado que la filosofía helenística es todavía en buena parte del mundo hispanoparlante *terra incognita*, no está demás recordar que unos pocos años después de la muerte de Aristóteles (322 a.C.) no sólo la Academia y el Liceo siguieron activos, sino que aparecieron otras escuelas y corrientes filosóficas (como el estoicismo y el epicureismo) que reinterpretaron algunos temas filosóficos clásicos –examinándolos a la luz de una nueva ontología– e introdujeron la discusión de otros asuntos que no habían sido suficientemente considerados o que no habían sido tratados con el enfoque con que se los comenzó a considerar durante el helenismo.

La obra filosófica de Epicuro se despliega en dos áreas fundamentales: física y ética, dos de las tres partes de la filosofía que convencionalmente solían distinguir los filósofos helenísticos.[2] Epicuro

la historia política (sobre este punto cf. las observaciones de Frede [1999], p. 772 ss.)

[2] La división habitual de la filosofía en época helenística es física, lógica y ética. Aunque este tipo de división fue característico del período helenístico, tuvo significativas anticipaciones en Aristóteles y Jenócrates (cf. Aristóteles, *Tópicos*, 105b19-25; Jenócrates, fr. 1 Heinze). Siguiendo ese esquema, Epicuro sostiene, de acuerdo con el testimonio de Diógenes Laercio, que la filosofía se divide en tres partes: canónica, física y ética (DL X 29-30) y aunque no consideraba que la canónica era parte de la filosofía en sentido estricto, el canon epicúreo sin duda reemplaza la lógica que en las distinciones de los filósofos helenísticos también incluye la epistemología. Séneca señala que los epicúreos dividían la filosofía en dos partes, física y ética, y clasificaban la canónica como una suerte de apéndice de la física, lo cual indica que lo que estaba tratando de hacer Epicuro es subordinar la lógica a la física (*Cartas Morales a Lucilio*, 89, 11-12 (= Textos Complementarios 1). Según el informe de Diógenes Laercio, Epicuro escribió un libro titulado *Sobre el*

ofrece algunas razones para mostrar que, sencillamente, no vale la pena ocuparse de la dialéctica (DL X 31). Su principal y más simple razón parece ser que ella no contribuye a la vida feliz pues lo único que puede hacer es proporcionar ciertas distinciones preliminares que deberán ser refinadas más tarde por la investigación física[3], y como "a los físicos –es decir, los que se ocupan de estudiar la naturaleza y las verdaderas causas de sus procesos– les basta con seguir la voz de las cosas" (DL X 31), no hay ninguna utilidad para el verdadero conocimiento del mundo en dedicarse a examinar razonamientos, deductivos o inductivos, o a tratar de desentrañar el significado de las palabras. Aunque algunos temas epistemológicos fundamentales, que son tratados por los estoicos y peripatéticos en su lógica o dialéctica, aparecen en la "canónica" epicúrea, ésta, como queda dicho, no es considerada por Epicuro como una parte de la filosofía en sentido estricto, sino como una suerte de instrumento o procedimiento (ἔφοδος) para el tratamiento de las cuestiones físicas y éticas, las dos áreas del saber que deben ser investigadas y el resultado de cuya investigación garantizará una vida feliz (DL X 30). En efecto, al eliminar los falsos temores que se siguen del desconocimiento de la naturaleza, el sujeto tiene ya posibilidad de

criterio o Canon (περὶ κριτηρίου ἢ κανών), que no se conserva (DL X 27; véase también X 14 y 30-31, donde simplemente se habla del *Canon*. Estos pasajes están traducidos en la primera parte de este libro: "Vida y canónica de Epicuro"). Conservamos, sin embargo, un sumario de la canónica de Epicuro en su *CH*; un excelente estudio de la canónica epicúrea puede verse en Asmis (1984), caps. 1-5 y, más recientemente, (1999), pp. 260-294. En esta Introducción nos concentraremos en la filosofía moral de Epicuro, aunque también nos detendremos en algunos aspectos de su física y de su canónica que resultan imprescindibles para comprender los fundamentos de su ética. Para las conexiones física-ética en Epicuro cf. el esclarecedor estudio de Sedley (1998a), especialmente pp. 132-146.

[3] Véase Cicerón, *Fin.*, I, 19, 63.

evaluar correctamente el verdadero estado de cosas, así como qué es lo que debe buscar y qué lo que debe evitar en la consecución de su bienestar. Como veremos en la segunda sección de esta Introducción, hay algunas nociones clave tratadas en la canónica de un modo explícito y que son presupuestas por la ética como una condición necesaria, aunque nunca suficiente, de la investigación filosófica.

La filosofía de Epicuro, y particularmente su filosofía moral, discute temas de interés permanente como la muerte, la felicidad, la importancia del estado cognitivo del sujeto en la correcta evaluación de los bienes, el fin último de la vida, la amistad, la justicia, en qué consiste una vida moralmente correcta, etc. Todas estas cuestiones, junto con otras igualmente relevantes, conservan una inquietante actualidad y hacen que podamos incorporar de un modo completamente legítimo la filosofía epicúrea a la discusión filosófica actual, con un interés sistemático más que puramente histórico. Epicuro se esforzó por mostrar, entre otras cosas, que las causas fundamentales de la infelicidad humana residen en las creencias erróneas sobre los dioses, sobre la muerte, sobre el falso valor que se le otorga a cosas que, en realidad, no son bienes y, en general, sobre todo aquello que, basado en creencias falsas, perturba la vida humana. Desde un punto de vista puramente filosófico e independientemente del valor de verdad de los asertos epicúreos sobre la muerte, sobre el fin de la vida o sobre los dioses, y aun cuando uno no comparta las posiciones de Epicuro en estos u otros temas puntuales, su sugerencia permanente de evitar fundamentar la evaluación de lo que consideramos bienes en creencias falsas (y, por ende, de intentar establecer cuáles son las creencias verdaderas y confiables) conserva una sorprendente vigencia y constituye un desafío filosófico significativo que nos obliga a tomar

una posición respecto de sus puntos de vista. Puede ser, por lo demás, una experiencia muy estimulante concentrarse en la lectura de un pensador, cuyos puntos de partida son muy diferentes de los de los pensadores griegos de su pasado inmediato, con los que, directa o indirectamente, Epicuro está dialogando y a veces polemizando.

Como sucedió con otros filósofos del período helenístico, las obras de Epicuro se perdieron. Según Diógenes Laercio (X 26-28) –un doxógrafo que vivió en el siglo III d.C.–, Epicuro fue un escritor muy prolífico; sin embargo, de su extensa obra sólo conservamos tres breves cartas y una importante cantidad de fragmentos.[4] Diógenes Laercio constituye un documento extraordinariamente importante para la reconstrucción de la filosofía helenística en general y sin duda también para la reconstrucción de la filosofía de Epicuro en particular. Hoy en día nadie se atrevería a intentar abordar el estudio de Platón o Aristóteles partiendo de la lectura de lo que Diógenes Laercio nos informa sobre ellos en sus *Vidas de los filósofos ilustres*. Lo que dice Diógenes sobre Platón o Aristóteles puede ser evaluado críticamente,

[4] En las últimas décadas (y gracias a los ingentes esfuerzos de destacados filólogos) se han descubierto y estudiado nuevos papiros –con textos probablemente pertenecientes a Epicuro o a epicúreos cercanos al maestro– que arrojan luz sobre algunos puntos importantes. Para los papiros que contienen el importante tratado de Epicuro *Sobre la naturaleza*, véanse, entre otros, los siguientes estudios: Arrighetti (1971); Millot (1973); Leone (1984); Sedley (1998b), pp. 94-132. La colección fundamental de los textos de Epicuro sigue siendo, a pesar de estar ya desactualizada, Usener (1887). El libro de Bailey (1926), con edición del texto griego, traducción inglesa y comentario (más filológico que filosófico), aunque algo envejecido, sigue siendo de consulta obligada. La obra de Arrighetti (1960; reedición 1973), con edición del texto griego, traducción italiana y notas, fue un significativo avance. Otras colecciones importantes de textos aparecidas en los últimos años, son Bollack (1975), con texto griego, traducción francesa y comentarios, Inwood-Gerson (1997), con traducción

pues conservamos las obras originales de estos filósofos. Pero en el caso de los pensadores helenísticos y, por lo que aquí nos interesa en particular, de Epicuro, la importancia de la obra de Diógenes Laercio es decisiva. De hecho, la mayor parte de lo que se conserva como propio del filósofo Epicuro –las *Cartas* (*CH, CPi* y *CM*), las *MC* y la *Vida de Epicuro*– es recogido por Diógenes en el libro X de sus *Vidas*. En lo que respecta a sus escritos morales, se conserva la breve pero densa *CM* (cuya traducción completa ofrecemos en la segunda parte del libro), las *MC* y las *SV*.

La *CM* constituye un apretado resumen de la doctrina moral de Epicuro que, probablemente, estaba dirigido a un público más amplio. Está escrita en un estilo aparentemente simple, aunque de hecho presenta algunas dificultades importantes y presupone algunos aspectos importantes de la física y la canónica epicúreas que a veces resultan decisivos para comprender cabalmente algunas doctrinas fundamentales de la ética. Aunque en apariencia se trata de un escrito introductorio y de carácter protréptico dirigido al gran público o a los jóvenes,[5] hay algunos detalles que dan por supuesto el conocimiento de algunas cuestiones técnicas muy precisas, como la de la "preconcepción" (πρόληψις), la sensación o "senso-percepción" (αἴσθησις), el placer y el dolor (ἡδονή; ἀλγηδών-πόνος), esto es, las "pasiones" o "estados afectivos" (πάθη), que son los "criterios de verdad" (κριτήρια τῆς ἀληθείας), factores decisivos como condición necesaria de la correcta evaluación de los bienes en el plano práctico.[6]

inglesa de los textos, y Long-Sedley (1987) 2 vols., con edición de los textos griegos y latinos, traducción al inglés e importante comentario filosófico.

[5] Cf. Bollack (1975), pp. 88-89.

[6] Cf. *Vita*, 31-34 (=DL X 31-34).

Por tales motivos, es razonable suponer que, aunque la *CM* estaba dirigida a los jóvenes que intentaban comenzar su entrenamiento en materias morales en el Jardín, también constituía una especie de "ayuda memoria" para lectores ya familiarizados con los principios del pensamiento epicúreo.[7] La posición epicúrea sobre el bien, el fin último (*i.e.* el placer) y la muerte, por ejemplo, presuponen algunos detalles –en algunos casos altamente técnicos– que son desarrollados en la física. Estos detalles técnicos deben ser cuidadosamente observados; si no se lo hace, se corre el serio riesgo de malinterpretar por completo la posición de Epicuro. Pues aunque efectivamente éste sostiene que el fin último es el placer, se cuida muy bien de aclarar que "placer" no debe ser confundido con un burdo sensualismo, y en esa dirección desarrolla una fina y elaborada teoría del placer –cuyos detalles estudiaremos en el siguiente apartado de esta Introducción– en la que explica en qué sentido sostiene que el fin último de la vida humana es el placer.[8] A la base de su posición, aunque en un sentido nuevo e innovador, resuenan ecos de Platón y Aristóteles, quienes distinguían "tipos de placer" y las

[7] Cf. Mansfeld (1999), p. 5

[8] Es precisamente por considerar que el placer es el bien primero –o el bien en sentido estricto, en la medida en que es condición necesaria y suficiente de que algo sea un bien– que no debe elegirse cualquier placer, sino que a veces hay que omitir muchos placeres cuando de ellos se sigue una incomodidad o displacer mayor (éste es el caso de "los placeres de los disolutos" de los que habla Epicuro en *CM*, 131-132 y en *MC*,10). Todo placer, entonces, es un bien pero, paradójicamente, no todo placer debe ser elegido e, inversamente, aunque todo dolor es un mal no todo dolor debe ser evitado, ya que hay casos en los que un dolor resulta ser un bien ya que, en el mediano o largo plazo, de él resulta un placer mayor o más duradero (Cf. *CM*, 129-130 y *MC*, 8; discuto con más detalle estos pasajes de Epicuro en la sección 3 de esta introducción). Una discusión actualizada de este tema puede encontrarse en Forschner (2000), sobre todo, 31-34.

consecuencias que se siguen de que un agente opte por elegir un tipo de placer u otro.[9]

Para el conocimiento de ciertos detalles de las doctrinas de Epicuro o, más precisamente, de algunos desarrollos e interpretaciones que epicúreos posteriores hicieron de las doctrinas fundamentales del maestro, dependemos de varias fuentes secundarias suministradas por la tradición indirecta; una de las más importantes es el poeta-filósofo romano Tito Lucrecio Caro, autor del tratado *Sobre la naturaleza de las cosas* (*NC*), en el que se encuentran desarrolladas con mucho detalle cuestiones que aparecen solamente sugeridas en algunos textos originales de Epicuro.[10] También son relevantes algunos pasajes de los libros I y II del tratado *Fin.* de Cicerón, en los que los distintos personajes de la obra discuten a favor y en contra de las tesis morales de Epicuro. Los textos de Cicerón son muy instructivos para darse una idea de cómo debió haber sido la polémica entre estoicos y epicúreos, las dos posiciones que mayormente aparecen polemizando en *Fin.* (rastros de esas polémicas también pueden encontrarse, a veces entre líneas, en los textos originales de Epicuro).[11] En esta obra de Cicerón (y en algunas otras) también encontramos desarrollados temas epicúreos que en los fragmentos que conservamos de Epicuro solamente aparecen sugeridos.

Epicuro y el epicureísmo tuvieron una amplia acogida en el mundo antiguo; sabemos que el Jardín –la sede de los epicúreos en las afueras de Atenas– continuó funcionando después de la muerte del maestro y, a pesar de que los miembros de la escuela no parecen haber hecho demasiados esfuerzos por difundir las doctrinas originales, éstas encontraron muchos adeptos dentro y fuera de Atenas.[12] La escuela epicúrea inicia sus actividades en una Atenas convulsionada, no sólo desde el punto de vista estrictamente político sino también desde el punto de vista intelectual: en algunos casos los textos reflejan la ebullición que produjo el encuentro de las distintas escuelas filosóficas que todavía estaban activas en ese momento: la Academia de Platón, el Liceo de Aristóteles y la Stoa de Zenón. Los escritores cristianos fueron hostiles al pensamiento epicúreo –sobre todo a su visión

[9] Platón, *República* IX 580c9-588a11; *Filebo*, 12c8-d4; 27e-42c. Aristóteles, *EN*, VII 13; X 2, 1172b26-36; X 3, 1173b31-1174a12. X 4-5. X 5.

[10] Un ejemplo ilustrativo de lo que estoy sugiriendo puede verse en *NC*, V 1105-1155, pasaje en el que Lucrecio desarrolla y amplía la tesis de Epicuro de que las sociedades humanas no han surgido por naturaleza. En efecto, Epicuro parece haber sostenido que los seres humanos no tienen una tendencia innata a vivir en sociedad (cf. Lactancio, *Instituciones divinas*, III 17, 42; Epicteto, *Disertaciones*, II 20, 6=Us. 523). Una de las contribuciones recientes más importante para el epicureísmo de Lucrecio es la de Sedley (1998b).

[11] Estoicos y epicúreos tuvieron coincidencias y desacuerdos importantes sobre cuestiones decisivas; por ejemplo, en epistemología ambas escuelas son fuertemente empiristas y comparten algunos presupuestos básicos (como la formación de los conceptos a partir de la sensación) e incluso utilizan la misma terminología para algunas cuestiones fundamentales (como por ejemplo, la noción de πρόληψις, "preconcepción" o "prenoción", una palabra probablemente inventada por Epicuro y utilizada sin discusión por los estoicos). Tanto estoicos como epicúreos piensan que todo lo real –incluida el alma– es de carácter corpóreo. Hubo también, sin embargo, algunas diferencias muy significativas en temas clave como una visión finalista y providencial del mundo, posición favorecida por los estoicos pero fuertemente rechazada por Epicuro (cf. Epicuro, *CM*, 133-135; *SV* 40, *Sobre la naturaleza*, 34, 26; Lucrecio, *NC*, II 251-293; Cicerón, *Sobre el destino*, X 20-23); el suicidio, que Epicuro considera un acto no razonable (*CM*, 126-127) y, al menos algunos estoicos, un acto razonable de ser llevado a cabo, pero sólo por el sabio en ciertas circunstancias (cf. Cicerón, *Fin.*, III, 18, 60-61; Clemente, *Misceláneas*, IV 6, 28, 3-4=*SVF* III 765; DL VII 130=*SVF* III 757).

[12] Entre los romanos despertó muchas simpatías: Calpurnio, Pisón, Casio y César se encuentran entre algunos de sus más prominentes seguidores. Griffin hace notar que la epicúrea es la primera escuela filosófica que presentó sus doctrinas en latín en obras que, según Cicerón, fueron leídas por toda Italia (cf. Griffin, [1989], p. 9).

materialista y, en cierto modo, mecanicista del mundo–, aunque en algunos casos demuestran advertir que Epicuro no estaba pregonando un hedonismo basado en una pura exaltación sensualista. Sin embargo, la tesis epicúrea de la destrucción del alma tras la muerte junto con la negación de la finalidad y la providencia en el mundo[13] fueron suficientes para justificar el rechazo del epicureísmo por parte de los pensadores cristianos.

2. Antecedentes filosóficos de Epicuro

A la llegada de Epicuro a Atenas la Academia y el Liceo se encontraban en pleno funcionamiento; las filosofías de Platón y Aristóteles debían ser todavía por aquel entonces las doctrinas filosóficas más significativas de las que un aspirante a filósofo debía comenzar a ocuparse; es probable que todavía se leyeran y discutieran los diálogos de Platón.[14] Epicuro parece haber entrado en contacto con la filosofía a muy temprana edad, entre los doce y los catorce años (DL X 2; 14). Según el epicúreo Apolodoro, desestimó a los gramáticos porque fueron incapaces de interpretarle el significado de la noción de Caos de la que habla el poeta Hesíodo en la explicación cosmogónica que se encuentra al comienzo de su *Teogonía* (vv. 116 ss.). Cicerón y Diógenes Laercio nos informan que Epicuro recibió sus primeras lecciones de filosofía en Samos del platónico Pánfilo (*ND* I 72; DL X

[13] Para la tesis de la destrucción del alma tras la muerte véase *CH* 63-67 (=DL X 63-67); para la negación de la finalidad y la providencia en el mundo cf. *CH*, 73-74 (=DL X 73-74), Cicerón, *ND* 18-23; 52-55 y Lucrecio, *NC*, II 1052-1104.

[14] A la llegada de Epicuro a Atenas (312-311 a.C.) Polemón estaba a la cabeza de la Academia platónica. Arcesilao toma la dirección entre 268 y 264 c.C., e inaugura una posición cercana a la de los pirrónicos.

14), aunque las enseñanzas platónicas parecen haber ejercido poca influencia en el joven estudiante.[15] Su rechazo a la tesis de una teleología inmanente al mundo, su negación de la doctrina de las Ideas y de la afinidad del alma con las Ideas así lo demuestran. Según la tradición, Epicuro tuvo un encuentro casual con los libros de Demócrito, cuya influencia fue decisiva en la física y también en la ética epicúreas.[16] Durante un tiempo estudió con un tal Nausífanes de Teos, un discípulo de Demócrito, de quien Epicuro recibió sus primeras lecciones de atomismo, aunque pronto se alejó de él acusándolo de sofista y engañador (DL X 7-8). En uno de sus viajes a Atenas entró en contacto con el peripatético Jenócrates, de quien fue alumno (Cicerón, *ND* I 14). El rastro de la influencia del platónico Jenócrates en la teoría epicúrea de la filosofía como disciplina terapéutica del alma es claro en la afirmación jenocrátea de que "la causa de la invención de la filosofía es hacer cesar la perturbación en los hechos de la vida" (fr. 4 Heinze).

Este tipo de actitud, característico de los filósofos helenísticos, es bastante descriptivo de la impronta eminentemente práctica que tiene en esta época la filosofía, aunque, como puede verse en los textos epicúreos y helenísticos en general, ello no significa que estas escuelas no hayan desarrollado una filosofía teórica de relevancia. A veces se ha dicho que epicúreos y estoicos rechazaban la metafísica y que por eso no debían ser considerados como pensadores importantes. En la antigüedad debe haber sido sin duda difícil ser original después de Platón y Aristóteles; que los pensadores helenísticos no fueron

[15] Cf. Ateneo, XII 546f (Us. 409); 547a (Us. 512).

[16] La física atomista de Epicuro se encuentra resumida en la *CH*, un escrito conciso y altamente técnico. Para la influencia de Demócrito en la ética epicúrea cf. DK 68 B3 y B191.

importantes por rechazar la metafísica, sin embargo, constituye un juicio simplista y extremadamente esquemático. Hay que hacer notar que estos filósofos parten de presupuestos diferentes de los de Platón y Aristóteles, lo cual no significa que no hayan elaborado una metafísica sino que su metafísica y su concepción general de la realidad son muy diferentes. Con mucha frecuencia, y a veces dentro de un tipo de consideración muy general y simplificadora, también se dice que detrás de las doctrinas éticas de los filósofos helenísticos no hay una especulación filosófica genuina, sino sólo la expresión de una experiencia personal y de un interés especial por la resolución de los problemas prácticos inmediatos de la vida concreta. Es cierto que parte de esta tendencia puede ser constatada en más de un texto de Epicuro. Pero aunque pueda admitirse que su filosofía moral es eminentemente práctica, ello no significa que carezca de elementos teóricos importantes. Prueba de ello es la detallada elaboración del concepto de placer –y su tesis de que el mayor placer se produce cuando el dolor ha sido eliminado (*MC*, 3)–, el valor instrumental que otorga a la virtud (DL X 138), su tesis de la justicia como un pacto convencional entre los hombres y no como algo existente por sí (*MC*, 33) o las pasiones o estados afectivos (πάθη) como criterios de verdad (DL X 34). Esto muestra que Epicuro no recibe pasivamente los tópicos filosóficos que habían sido motivo de una viva discusión en la filosofía precedente, sino que hace una evaluación crítica de ellos, los adapta a su ontología y procura mostrar qué lugar ocupa cada uno en la explicación de su filosofía. La mayor parte de los temas clásicos de la ética griega tratados por Platón y Aristóteles (la felicidad, la virtud, las pasiones, el fin, los bienes, lo moralmente correcto, etc.) reaparecen en Epicuro,

aunque analizados bajo el prisma de una teoría de la realidad fuertemente corporeísta. Epicuro se declara en contra de algunos postulados básicos del platonismo pues para él hay una única realidad: la sensible (el alma por ejemplo, es considerada como un cuerpo y perece, como todo lo corpóreo, al disgregarse los atómos que lo componen).[17] El único conocimiento seguro es el que brindan los sentidos; dos de los criterios de verdad, las sensaciones y los estados afectivos (placer y dolor) tienen conexión directa con la esfera de la experiencia senso-perceptiva. Incluso todo argumento o evaluación racional (λόγος; λογισμός) depende de las sensaciones (DL X 32). Como se ve, para comprender la teoría moral de Epicuro resulta decisivo tener en cuenta algunos detalles de su canónica y su física.[18]

El intento de fundamentar el mundo sensible a partir de realidades inteligibles es, por las razones aducidas por Epicuro en varios y significativos pasajes, rechazado de plano. Éste, como es obvio, constituye un cambio decisivo respecto de la ontología clásica que incide de manera directa en las doctrinas éticas de Epicuro y que aparta definitivamente sus posiciones de la tradición platónico-aristotélica. El bien no es algo en sí, no es algo trascendente sino inmanente, ya que se encuentra en el placer y éste sólo es posible en el plano corpóreo. Aunque el verdadero placer para Epicuro no es el cinético sino el catastemático –ausencia de dolor (ἀπονία) y de perturbación (ἀταραξία)–, el hecho de que se considere que el alma es de carácter corpóreo hace que pueda decirse que el placer solamente se da en el plano corpóreo sin que ello presuponga ningún tipo de

[17] Véase nota 13.
[18] Desarrollo estos temas en las secciones 3 y 4 de esta Introducción.

incompatibilidad interna en la teoría. Después de lo dicho hasta aquí es claro que el placer no puede ser entendido solamente como el placer sensual; el placer como el fin último de la vida humana es el catastemático o estable, y dicho placer tiene que ver con una cierta disposición del alma: imperturbabilidad y ausencia de dolor (físico y psicológico). Pero el alma también es una entidad de carácter corpóreo, lo cual explica a su vez que los estados emocionales o afectivos (πάθη) sean criterios (*prácticos*) de verdad.

Varios problemas filosóficos con los que Epicuro se familiarizó durante su estancia en Atenas se encuentran ya en otros pensadores. La doctrina epicúrea del placer tiene un antecedente importante en Aristipo de Cirene y los cirenaicos, quienes únicamente admitían el placer cinético.[19] Epicuro, en cambio, se distancia de los cirenaicos al enfatizar la diferencia, decisiva para comprender su tesis de que el placer es el fin último, entre placer cinético y catastemático.[20] Esta distinción también tiene ecos aristotélicos (*EN* VII 14, 1154b26-28), aunque muchas de las referencias de Epicuro (indirectas o directas) a Aristóteles son siempre críticas. Pero para adoptar una posición crítica frente a una doctrina, hay que echar mano, a su vez, de elementos conceptuales y especulativos que sean útiles para tomar distancia de esa doctrina y, eventualmente, tratar de refutarla. Aunque, como vimos, Epicuro es crítico de Platón y, más concretamente, de su concepción de "lo en sí" (la Forma o Idea), del "Bien en sí" o de "lo Noble o Bello en sí", en su discusión del placer presupone un punto de partida que, decisivamente, pertenece al "Sócrates platónico" o, probablemente, a Platón mismo.[21]

En efecto, en el diálogo *Protágoras* Platón presenta a Sócrates sosteniendo la tesis de que (*i*) el bien puede ser identificado con el placer y (*ii*) que algo es placentero si y sólo si en el mediano o largo plazo no produce dolor o aflicción.[22] Sobre la base de su psicología monista (es decir, una teoría del alma que no presupone partes en conflicto –con motivaciones diferentes– que *al mismo tiempo* se enfrentan) el Sócrates platónico procura defender la tesis de que en el alma humana no hay fuerzas opuestas con motivaciones en conflicto; para ello tiene que mostrar que el punto de vista del sentido común –que explica los actos incontinentes como aquellos casos en los que el agente *sabe* en algún sentido que lo que va a hacer es malo pero, de todos modos, lo hace *dominado o vencido por el placer*– es un absurdo. La opinión del sentido común es que las personas, aun conociendo el mejor curso de acción, no lo llevan a cabo, aunque les es posible hacerlo, y que eso es así porque "son vencidos por el placer". Pero si se logra mostrar que puede identificarse "bien" con "placer" (como persuasivamente hace el Sócrates platónico en este pasaje del diálogo *Protágoras*), la explicación del sentido común de la irracionalidad interna de la acción –consistente en "saber" en algún sentido que lo que se está a punto de hacer es malo para sí mismo, pero hacerlo de todos modos–, será absurda pues será lo mismo que decir que una persona

[19] Cf. DL X 136-137.

[20] Este tema se discute de un modo más detallado en el siguiente apartado. Para un estudio pormenorizado de la distinción epicúrea sobre los tipos de placer y el fin último cf. Forschner (1982), Rosenbaum (1990) y, más recientemente, Annas (1993), cap. 7 y Lévy (1997), pp. 85-97.

[21] La posición de Epicuro contra Platón en este respecto puede verse en Ateneo XII 546f (=Us. 409), Ateneo XII 547a (=Us. 512) y *MC* 33.

[22] Platón, *Protágoras*, 352a7-356e4.

sabe que las acciones que está por llevar a cabo son malas pero que las lleva a cabo porque es vencida por el bien. En efecto, si "bien" es lo mismo que "placer", "ser vencido por el placer" será lo mismo que "ser vencido por el bien", lo cual es ridículo. Ahora bien, la otra tesis importante que se desarrolla en este contexto es que algo *X* es placentero y, consiguientemente, bueno si y sólo si proporciona placer en el largo plazo, pero si solamente lo hace en el momento pero más tarde produce enfermedad y pobreza, no será un placer sino un displacer y, por tanto, un mal. También puede darse el caso contrario: en el momento algo *X* puede presentarse como siendo doloroso y, consecuentemente, como algo malo (piénsese, por ejemplo, en los cuidados médicos que exigen que se practiquen quemaduras, cortes, administración de medicinas que son desagradables, ayunos, etc.). Pero dado que a partir de ellos se producen estados saludables, bienestar corporal y otros bienes por el estilo, hay que decir que en realidad son bienes, es decir verdaderos placeres, no males ni dolores. O sea, son bienes porque desembocan en placeres y en el rechazo de los dolores. El Sócrates platónico concluye este argumento señalando que para poder distinguir el verdadero placer del verdadero dolor hay que tener "el arte de la medida" (ἡ μετρητικὴ τέχνη), un cierto tipo de conocimiento que nos permite no sucumbir ante lo que llama "el poder de la apariencia" (ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις),[23] el poder que hace que algo se nos presente o aparezca como siendo bueno porque en el corto plazo nos produce placer, pero que de ninguna manera garantiza la persistencia de ese placer en el largo plazo sino que, por el contrario, genera un dolor. El arte de la medida, en cambio, hace que el alma *esté*

[23] Cf. Platón, *Protágoras*, 356d4.

en calma (ἡσυχία; Platón, *Protágoras*, 356e1) y "se mantenga en la verdad".

Querría sugerir que una parte significativa de la discusión que se encuentra en el pasaje recién comentado del *Protágoras* de Platón está presente en Epicuro, y esto no sólo de un modo accesorio sino fundamental. En efecto, la tesis según la cual algo es un verdadero placer siempre y cuando su disfrute sigue dando como resultado placer en el largo plazo y, por tanto, procurando un bien real, constituye un componente decisivo de la teoría epicúrea del placer. Es en virtud de dicha posición que Epicuro sostiene que, aunque todo placer es un bien, ello no significa que en algunos casos no haya que evitar elegir algo que se tiene como placentero en vez de algo que se tiene como doloroso, pues aquello que en apariencia es placentero en el corto plazo puede ser doloroso en el largo plazo. El "arte de la medida" del que nos habla el Sócrates platónico reaparece en Epicuro bajo la forma de un "sobrio cálculo racional" (*CM*, 132; νήφων λογισμός), que es capaz de investigar todas las causas de lo que elegimos o buscamos y de lo que evitamos o rechazamos, y que es capaz de eliminar las creencias por las cuales una enorme confusión (πλεῖστος θόρυβος) se apodera de nuestras almas. Ese "sobrio cálculo racional", que en el lenguaje del Sócrates platónico es "el arte de la medida", será el único capaz de "eliminar la autoridad de la apariencia, poner en calma nuestra alma –la ἀταραξία epicúrea–, mostrar la verdad y salvar nuestra vida" (Platón, *Protágoras*, 356d7-e2).[24]

[24] Un adelanto también interesante de la tesis epicúrea de que un supuesto placer que finalmente produce dolor no es, en realidad, un placer, puede verse en Demócrito: "Si se excediera la medida (μέτριον), lo más placentero se convertiría en lo más displacentero" (DK, 68 B233; cf. también 68 B235).

Tanto Platón como Aristóteles admiten que, como *condición necesaria* de la felicidad, *ciertos tipos* de placeres son buenos aunque no constituyen bienes por sí mismos.[25] En el *Filebo* Platón se pregunta cuál es el bien para el ser humano. Propone, *ex hypothesi*, dos grupos de candidatos posibles: 1) placer, goce y diversión y 2) intelecto, sabiduría y sus efectos (conocimiento, recta opinión, razonamiento verdadero). Platón descalifica el placer tomado en sentido absoluto como el mejor candidato a ser *el* bien humano, pues el placer pertenece a la esfera de lo que se genera, es decir, a aquello que siempre está aspirando a otra cosa (53d-54c). Ninguna cosa sujeta a generación es capaz de bastarse a sí misma y el bastarse a sí mismo es, argumenta Platón, una de las condiciones necesarias del bien (20d, 60c, 67a). El bien, por lo tanto, no reside en el placer. En este punto Aristóteles coincide con Platón ("pues la vida placentera es más elegible con sabiduría práctica –"sagacidad" o "prudencia"; φρόνησις– que sin ella, y si la mezcla es mejor, el placer no es el bien porque el bien no puede tornarse más elegible por agregársele nada"; *EN* X, 3, 1172b30-33). Aristóteles, entonces, tampoco identifica el placer con el bien; admite, sin embargo, que los placeres pueden ser elegibles pero no por cualquier medio y que existen diferentes especies de placer: unos, que proceden de actos nobles, y otros, de actos vergonzosos (*EN*, X, 2, 1173b27-30). El examen aristotélico del placer también es decisivo en la evaluación de la conducta virtuosa ya que el placer y el dolor que se siguen de las acciones es un indicio de las disposiciones habituales (ἕξεις) de cada uno: quien se aparta de los placeres corpóreos y en ello se complace es temperante, quien sufre el apartarse de tales placeres es

[25] Para algunas referencias puntuales cf. *supra* nota 9.

intemperante. Es necesario, entonces, tener una educación adecuada desde jóvenes para poder complacerse (y dolerse) *como se debe* (*EN*, II 3, 1104b4-13). Por último, aunque desde el punto de vista aristotélico es claro que felicidad y placer no se identifican, el placer, no obstante, puede ser un ingrediente importante de la felicidad. En efecto, el placer aparece en el "entramado" de la felicidad porque no hay ninguna actividad perfecta que admita impedimentos. El hombre feliz necesita de los bienes corpóreos y externos para no tener impedimentos de ninguna índole. Por eso, quienes sostienen que aun en la tortura o el que sufre enormes infortunios es feliz si es bueno, está diciendo algo vano (cf. *EN*, VII 13, 1153b12-22; en esto último Epicuro habría estado completamente de acuerdo con Aristóteles).

Epicuro, en cambio, identifica el placer con el bien, de modo que *todo* placer por sí mismo –y siempre y cuando no produzca un dolor a largo plazo– es un bien y, por lo tanto, es necesario y suficiente para la felicidad. También habría coincidido (al menos parcialmente) con Aristóteles en cuanto al hecho de que algunos placeres proceden de actos buenos y otros de actos malos, aunque este tipo de evaluación sería para Epicuro posterior al efecto que cada tipo de placer produce. Los placeres de los disolutos no son malos por sí, pero dado que el efecto que se sigue de tales placeres no los libera de sus temores y, lo que es más, esos supuestos placeres generan más dolor que placer, deben ser desestimados como bienes reales, lo cual también indica que este tipo de placeres no cumple los requisitos que debe tener el fin último –que es el bien real– y el verdadero placer. La tesis de que el placer es un bien, parece haber sostenido Epicuro, no requiere demostración; constituye un dato inmediato de nuestra experiencia, comparable a la sensación de calor que asociamos al fuego, o a la

sensación de que la nieve es blanca o que la miel es dulce.[26] El punto de partida de Epicuro es en este tema, creo, bastante claro: nuestra condición humana hace que no podamos evitar las necesidades elementales de nuestro cuerpo, ya que no podemos deshacernos de él y de la sensibilidad que le es inherente. Es natural que procuremos saciar el hambre, la sed y combatir el frío porque el dolor que conllevaría no hacerlo es una perturbación de nuestro estado natural en cuanto seres vivos dotados de sensación (*SV* 33).

3. El valor terapéutico de la filosofía y la teoría del placer

Una de las tesis básicas de la teoría moral epicúrea es que la filosofía tiene un carácter curativo o terapéutico para el alma. La filosofía moral de Epicuro tiene además un valor protréptico o exhortativo: nadie puede permitirse no filosofar, ni el viejo ni el joven (*CM*, 122), pues la filosofía es la actividad que garantiza, parece sugerir Epicuro, poder hacer una correcta evaluación del verdadero estado de cosas. La filosofía es un remedio (φάρμακον) del alma por cuanto nos permite disipar los temores que la atormentan (esto está claramente expresado en el "cuádruple remedio" o "tetrafármaco");[27] es probable que la terapéutica epicúrea esté dirigida contra Aristóteles, cuyos argumentos en materia moral serían, según Epicuro, vacíos e inútiles por no dedicarse al tratamiento terapéutico del alma y, consecuentemente, se resolverían en una pura especulación teórica sin

[26] Cf. Cicerón, *Fin.*, I, 9, 29-31 (=Us. 397).
[27] Cf. Filodemo, *Contra los sofistas*, 4.7-14: "dios no produce temor, la muerte no induce a temerosa sospecha, y en tanto el bien es fácil de obtener, lo terrible es fácil de soportar" (trad. Boeri, [1997], p. 29).

una aplicación concreta a la vida efectiva de un agente.[28] Este tipo de discusión favorece la visión tradicional, según la cual las escuelas helenísticas desarrollaron filosofías eminentemente prácticas. Pero la crítica epicúrea a la vacuidad de las discusiones puramente teóricas en materia ética también actualiza el problema de la inutilidad práctica de la filosofía moral.[29]

Hay varios pasajes que enfatizan una posición decisiva de Epicuro y que es necesario tener en cuenta para la cabal comprensión de su teoría ética: las explicaciones irracionales sobre los dioses o los fenómenos celestes atentan contra el logro de la imperturbabilidad (ἀταραξία), uno de los dos placeres catastemáticos o estables junto con la ausencia de dolor (ἀπονία), pues alientan los temores. Por eso es necesario ofrecer una explicación científica de los fenómenos celestes (cf. *CPi*, 85-86). La afirmación de que la filosofía carece de sentido si no ayuda a los hombres a alcanzar la felicidad –consistente en la posesión de los placeres catastemáticos: ausencia de dolor y de perturbación– aparece una y otra vez en forma implícita o explícita en los textos de Epicuro. Aquí puede verse la importancia que en su teoría moral tiene la conexión entre física y ética. Pero la ética también tiene una estrecha relación con la "canónica", que proporciona el método y el criterio para el estudio de un problema. Buena parte de nuestros temores son infundados y un modo de eliminarlos es entrenarnos en el uso correcto de los criterios de verdad, esto es, aquellos estándares que nos permiten distinguir lo verdadero de lo falso.[30]

[28] Cf. Porfirio, *A Marcela*, 31 (Us. 221).
[29] Para un examen detallado de los argumentos terapéuticos de Epicuro cf. Nussbaum (1994) cap. 1.
[30] Trato este asunto con un poco más de detalle en el siguiente apartado.

Placer (ἡδονή) y dolor (πόνος; ἀλγηδών) constituyen criterios de verdad (junto con las sensaciones y las preconcepciones). En lo que sigue veremos que, de acuerdo con Epicuro, tales criterios nos indican lo que nos es conveniente (por ser familiar) y no conveniente (por ser extraño) a nuestra propia naturaleza, respectivamente (cf. DL X 34; incluido en la *Vida*); ambas "pasiones" o "estados afectivos" (πάθη) nos ayudan a encaminar nuestras vidas en la dirección correcta pues nos permiten distinguir lo naturalmente malo de lo naturalmente bueno. Nuestro primer impulso natural en cuanto seres capaces de sentir es el placer. Hay algunos pasajes que acentúan una especie de placer no sensual (cuando Epicuro habla del placer como del fin último de la vida), otros exaltan el placer sensual relativo a la comida, la bebida y el sexo. Esta aparente incongruencia muestra la necesidad de reparar en el sentido de la palabra ἡδονή, que en todos los casos, y como es habitual, hemos traducido por "placer". En primer lugar, hay que prestar atención a la distinción de Epicuro entre "placer catastemático o estable" y "placer cinético o en movimiento". Estos dos tipos de placer, sugiero, no se oponen sino que, más bien, se complementan y, en cierto modo, se implican recíprocamente. Los ejemplos de placer catastemático o estable son ausencia de perturbación y ausencia de dolor; los de placer cinético goce (χαρά) y regocijo (εὐφροσύνη). De hecho, Epicuro no reniega de los placeres cinéticos (pese a la afirmación expresa de que el placer más elevado es la ausencia de dolor; véase DL X 136-138). Que el impulso natural del viviente es el placer no significa que nos inclinemos naturalmente a una búsqueda de estados de excitación intensa y continua. Como dice Epicuro (*SV* 33), buscamos no tener hambre, no tener sed y no tener frío –esto lo

persigue tanto el recién nacido como el adulto–, pues el dolor es una perturbación del estado natural del ser vivo. Cuando sostiene tan enfáticamente que principio y raíz de todo bien es el placer del estómago (Ateneo, XII 546f=Us.409) probablemente no quiere decir que el placer (y con él la felicidad y el fin último del hombre) se reduce a la mera satisfacción del hambre, sino que el *principio* de todo bien es no encontrarse hambriento, sediento, etc., sino en estado de satisfacción de los "deseos naturales necesarios" a los que, como seres vivos dotados de sensibilidad, estamos inevitablemente ligados. La observación estable de tales deseos, argumenta Epicuro (en *CM*, 127-132), nos hace capaces de dirigir nuestras acciones hacia la salud del cuerpo y la imperturbabilidad del alma. La satisfacción de un deseo natural necesario (como beber cuando tenemos sed) nos libera del sentimiento de dolor. Sería difícil, por otra parte, lograr la imperturbabilidad si no hemos satisfecho previamente las exigencias inmediatas propias de nuestra naturaleza. La satisfacción de nuestros deseos naturales y necesarios da como resultado el placer catastemático de la ausencia de dolor (ἀπονία; se entiende ausencia de dolor físico y también psíquico o anímico) y a partir de allí es posible también la imperturbabilidad. Si el placer fuese para Epicuro *sólo* la satisfacción de los deseos corpóreos, no podría explicarse su afirmación de que no es posible vivir placenteramente si al mismo tiempo no se vive prudente, noble y justamente porque las virtudes son connaturales al hecho de vivir placenteramente, y el vivir de un modo placentero es inseparable de ellas. La virtud, entonces, parece ser una condición del placer (cf. *CM*, 127-132).

Para aclarar este punto, convendría examinar un poco más la relación existente entre placer y virtud. Epicuro sostiene que debemos honrar la virtud si ella proporciona placer, y si no lo proporciona debemos desestimarla.[31] Para Epicuro, entonces, no existe la virtud como algo que se busca por sí mismo, sino que hay virtud en la medida en que ella es causa de placer. Aunque todo placer, por ser connatural a nosotros, es un bien, no todo placer, sin embargo, es siempre digno de ser elegido. Aquí interviene la sabiduría práctica, la prudencia (φρόνησις), que mediante un "sobrio cálculo" evalúa las ventajas y desventajas de elegir o evitar llevar a cabo la acción A o B. No elegimos, entonces, cualquier placer sino sólo aquel placer que no nos conduce a una situación de dolor mayor. Como hemos sugerido antes, Epicuro no rechaza los placeres de los disolutos porque tales placeres sean malos en sí mismos sino porque no conducen a la ausencia de dolor en el cuerpo ni a la ausencia de perturbación en el alma. Son, por el contrario, causa de más dolor corpóreo y anímico. Aquí, una vez más, se ve la importancia de la distinción epicúrea entre placer cinético y catastemático.[32] Como se ve, para Epicuro la virtud requiere el cálculo utilitario que le indica los efectos dolorosos o placenteros que puede conllevar el hecho de seguir un curso de acción determinado.[33]

[31] Ateneo, XII 546f (Us. 70).

[32] Véase la crítica al hedonismo cirenaico en DL X 136-138. Para una discusión de detalle de este tema puede verse con mucho provecho Laks (1993), especialmente pp. 22-39.

[33] El lenguaje del "cálculo y la medida" ha llevado a muchos estudiosos a ver en Epicuro una anticipación del hedonismo cuantitativo (para un análisis del problema, cf. Annas 1993, cap. 16). Una convincente discusión en contra de la supuesta "aritmetización" de la moral epicúrea puede verse en Trapani (1988), especialmente 61-65.

A partir de estas observaciones, entonces, resulta obvio que Epicuro no usa la palabra "placer" en el sentido corriente de "satisfacción sensual". Tanto el uso técnico de este vocablo como la distinción señalada de los tipos de placer tienen un antecedente directo en Aristóteles, quien también distingue entre placer en movimiento y en reposo (*EN*, VII 14, 1154b26-28). Pero Epicuro introduce una distinción terminológica que es acorde con su física: si todo es un compuesto de átomos y si los átomos están en continuo movimiento (cf. *CH*, 40-44), entonces, ni siquiera el placer catastemático se encuentra en absoluto reposo. Lo que Epicuro debe querer señalar con la noción de "placer catastemático" es el carácter de *movimiento firme o estable* que debe darse en la imperturbabilidad y la ausencia de dolor. Pese al precedente aristotélico en la distinción de tipos de placer, la doctrina de Epicuro se prestó a confusiones ya desde la antigüedad y se lo acusó de "grosero" y de "depravado" (DL X 3; 6=*Vida* X 3; 6). En la actualidad la concepción ingenua que suele tenerse del hedonismo epicúreo parece ser un resultado de la crítica mal intencionada de los comentadores antiguos de Epicuro; éste, sin embargo, parece haber advertido que su hedonismo podía ser mal interpretado y señala que cuando sostiene que el fin es el placer no se refiere exclusivamente a los placeres sensuales. Como puede verse, hay elementos conceptuales de detalle en la doctrina epicúrea que, aunque discutibles en un cuerpo importante de literatura fragmentaria, son significativos para hacer una evaluación general del hedonismo de Epicuro en la dirección indicada.[34] Cabe señalar, por otra parte, que el hedonismo epicúreo es

[34] Una exposición general muy completa sobre el hedonismo epicúreo (con algunas discusiones de detalle) puede verse en Rist (1972), 100-126, Pesce (1980), 99-108 y más recientemente Rosenbaum (1990).

muy austero y en algunos casos, paradójicamente, resulta casi ascético. La paradoja de defender una tesis hedonista, por un lado, y de terminar, en el ejercicio de su hedonismo, en una postura casi ascética, por el otro, se resuelve cuando se advierte que Epicuro caracteriza el placer fundamentalmente como "ausencia de dolor"; así se explica que una comida suntuosa no proporcione más satisfacción que una dieta modesta, pues el placer consiste en la supresión del dolor. Esto no significa que un manjar muy elaborado no sea capaz de eliminar el dolor del hambre, pues, al igual que un trozo de pan, es comida. Una comida muy elaborada ejemplifica más bien el objeto de un deseo que pertenece a la "diversificación" o "variación" del placer, pero *no es indispensable* para eliminar el dolor del hambre, ya que el mismo puede ser satisfecho con pan y agua (cf. *MC* 18). Esta descripción negativa de la noción de placer implica que entre dolor y placer no hay un estado intermedio, lo cual también puede generar problemas en la explicación general. Parece, en efecto, contra-intuitiva la sugerencia de que no hay estados intermedios entre placer y dolor. Pero una vez más hay que poner atención en el uso técnico estricto que tiene para Epicuro la noción de placer: el bien de la vida humana, lo que produce felicidad es el placer catastemático (DL X 121; 136), un tipo de placer que no tiene nada que ver con el tipo de bienes que se producen en unidades que podrían agregarse o que podrían ser maximizados por ciertas acciones o por el cumplimiento de ciertas normas. El hecho de que Epicuro sugiera que entre placer y dolor no hay un estado intermedio muestra, una vez más, que el bien no está pensado simplemente como placer sensual. Por lo dicho hasta aquí –y por lo que el lector podrá apreciar con más detalle en la lectura de los textos– queda claro, a mi juicio, que sería un error y una simplificación reducir el hedonismo

epicúreo a una pura exaltación de los placeres sensuales que, aunque necesarios para la felicidad, no son suficientes si no se los complementa con los placeres catastemáticos.

4. Presupuestos epistemológicos de la ética epicúrea

La cuestión relativa a los criterios de verdad es relevante en la fundamentación de la ética epicúrea pues, como puede verse en la discusión que Epicuro hace de temas puntuales como el temor a los dioses o a la muerte, la distinción entre "preconcepción" (πρόληψις) y "suposición" (ὑπόληψις) resulta decisiva para comprender su rechazo a la religiosidad tradicional, al temor a los dioses y al temor a la muerte. Tememos a la divinidad y a la muerte no sólo porque hacemos juicios falsos respecto de su naturaleza –cuando atribuimos características humanas a los dioses, por ejemplo–, sino porque consideramos tales cuestiones sobre la base de suposiciones, no de preconcepciones. Las preconcepciones son, junto con los estados afectivos (πάθη) y las sensaciones (αἰσθήσεις), criterios de verdad (DL X 31). Al igual que los demás criterios, no requieren prueba y, como los demás criterios, son "evidentes". Una preconcepción se define como "una aprehensión o una opinión (o "creencia") correcta (κατάληψις ἢ δόξα ὀρθή), o una concepción (ἔννοια), o una noción (o "pensamiento"; νόησις) universal almacenada en nosotros", es decir que es un *recuerdo* (μνήμη) de lo que con frecuencia se nos presenta desde el exterior. Pues tan pronto como se dice 'hombre', en forma inmediata se concibe su rasgo característico (τύπος) de acuerdo con la preconcepción y como un resultado de las

senso-percepciones antecedentes" (DL X 33). Una preconcepción es, entonces, una noción genérica o universal de algún tipo de objeto de experiencia; se trata del concepto que se evoca por el nombre de la cosa que surge a partir de experiencias repetidas de algo externo. Es "un recuerdo de lo que con frecuencia se nos hace presente" (DL X 33).[35] Su función es servir como punto de referencia en cualquier investigación. Aunque su origen empírico o "natural" debe darnos la justificación última para usar la preconcepción como criterio de verdad, el fundamento más general que ofrece Epicuro para considerar a la πρόληψις como criterio es que es indispensable como punto de partida de la filosofía (cf. *CH*, 38).

Al hacer una referencia implícita a Epicuro, Sexto Empírico comenta: "se conviene en que una preconcepción y una noción (ἔννοια) deben preceder a todo objeto de investigación. ¿Pues cómo puede uno investigar si no tiene alguna noción del objeto de investigación?" (*CP*, VIII 331a-332a). Este comentario recuerda enseguida el famoso pasaje del *Menón* de Platón (80e-81a) en el que se presenta y analiza críticamente –en el contexto de la introducción de la teoría de la reminiscencia– el "argumento polémico o erístico" (ἐριστικὸς λόγος), según el cual no es posible investigar (*i*) ni lo que se sabe, ni (*ii*) lo que no se sabe. No es posible (*i*) porque si uno sabe algo, no hay necesidad de investigarlo; no es posible (*ii*) porque si no se sabe, ni siquiera se sabe qué es lo se va a investigar. Es probable que Epicuro (cf. DL X 33) haya postulado sus

[35] Ejemplos de preconcepciones son "dios", "utilidad", "los cuerpos y sus propiedades", "hombre", "verdad". Los ejemplos también incluyen datos concernientes a la instrospección; por ejemplo, nuestra responsabilidad (Epicuro, *Sobre la naturaleza*, 34, 26-30) o el deseo de placer (Cicerón, *Fin.*, I, 9, 31).

preconcepciones como una respuesta alternativa a la paradoja presentada por Platón en el *Menón* al ofrecer una especie de conocimiento o "captación previa" (πρόληψις) necesaria como principio de cualquier investigación, aunque, desde luego, en su explicación Epicuro no acepta la existencia de un conocimiento prenatal. En suma, la importancia de las preconcepciones como criterios de verdad reside en el hecho de que constituyen una suerte de garantía para saber qué son las cosas de las que en realidad estamos hablando. Nuestras conjeturas iniciales pueden ser comprobadas al ser contrastadas con las preconcepciones.

En cuanto al modo en que se obtienen los conceptos, la caracterización de la preconcepción como un recuerdo de lo que con frecuencia se nos hace presente tiene ecos aristotélicos.[36] Como suele decirse, las escuelas helenísticas son "empiristas" en lo que respecta a la formación de los conceptos; aunque esta cuestión es un poco más complicada, puede decirse de un modo general que la posición empirista surge en el helenismo como una fuerte oposición al modelo platónico pero, en cierto sentido, constituye un desarrollo de la propia tesis aristotélica. Según Aristóteles, lo primero para nosotros son los compuestos, *i.e.* los sensibles particulares. Pero el procedimiento natural es partir de lo más cognoscible y claro para nosotros y remontarse a lo más claro y cognoscible por naturaleza. Es decir, conocemos en sentido estricto cuando conocemos la causa, los elementos y los principios que distinguen conceptualmente el objeto (*Física*, I 1). Aristóteles parece estar sugiriendo que cualquier

[36] Cf. *Metafísica*, A I, 980b28-981a1; *Ética Nicomaquea*, VI 11, 1143b4-5; *Segundos Analíticos*, 100a3-100b5.

explicación puramente empirista en cuanto a la formación de los conceptos es incompleta si prescinde de un paso final que dé cuenta de los conceptos derivados inductivamente y que sean lo suficientemente confiables como para servir de base a la ciencia. O sea, aun cuando todo conocimiento comienza por el nivel más básico y elemental de la percepción sensorial (por cuanto la percepción sensorial ya es capaz de hacer distinciones),[37] el conocimiento no se resuelve en el nivel puramente senso-perceptivo. Epicuro rechaza la (en cierto modo, precavida) conciencia aristotélica de las limitaciones de un empirismo extremo; su ontología subyacente fuertemente "fisicalista" –que identifica todo lo real con lo corpóreo– lo obliga a ello.[38]

El término técnico "preconcepción" fue probablemente acuñado por Epicuro;[39] los estoicos lo incorporan a su vocabulario epistemológico casi sin discusión.[40] Como nos informa Cicerón

[37] Para Aristóteles la αἴσθησις es en sí misma –e independientemente de otra facultad que la regule– una "capacidad o facultad innata capaz de hacer distinciones". Véase *Segundos Analíticos*, 99b35: ἔχει (*i.e.* τὰ ζῷα) δύναμιν σύμφυτον κριτικήν, ἣν καλοῦσιν αἴσθησιν.

[38] Según Epicuro, la totalidad de las cosas no es más que cuerpos y vacío (*i.e.* el lugar, que no es más que una "sustancia intangible; *CH*, 39-40). Véase también *CH*, 63 (donde se afirma que el alma es un cuerpo) y Porfirio, *A Marcela*, 30 (=Us. 200), textos 13 y 7 de nuestros Textos Complementarios, respectivamente.

[39] Cf. Cicerón, *ND*, I 43 (incluido en el texto 11 de los Textos Complementarios).

[40] Hay, sin embargo, una diferencia entre la preconcepción epicúrea y la estoica: para Epicuro una preconcepción es natural en la medida en que ha sido instalada en la mente humana a través de la repetición de representaciones sensoriales, es decir que se da por el entorno externo al sujeto (cf. Sexto, *CP*, IX 25= texto complementario 4), Aecio, I 7 34 (= texto complementario 6) y Lucrecio, *NC*, V 1169-1171. Las preconcepciones estoicas, en cambio, son parte misma de la naturaleza humana: aunque el alma humana o, más precisamente, lo rector del alma es como una hoja de papel en blanco lista para la escritura, hay preconcepciones implantadas en ella (προλήψεις ἔμφυτοι), que son componentes racionales

citando una posición epicúrea, una πρόληψις es una cierta información del objeto preconcebida por el alma (*anteceptam animo rei quandam informationem*); dicha información es la condición gracias a la cual es posible comprender (*intellegi*), investigar (*quaeri*) y discutir (*disputari*) un asunto. La tesis de Epicuro parece haber sido que ciertas creencias (como las de los dioses) no han sido establecidas por convención o costumbre, sino que se deben al hecho de que hay ciertos conceptos (*cognitiones*) impresos en nuestra alma de un modo innato.[41] Una preconcepción es, entonces, una especie de "conocimiento anticipado" (*anticipatio*) que nos permite poner a prueba nuestras opiniones o creencias.[42] Esas creencias u opiniones son, fundamentalmente, de dos tipos: (1) acerca de "lo que espera confirmación" (προσμένον; DL X 34) y (2) acerca de "lo no evidente". El primer tipo de creencia es verificado mediante la "confirmación" (ἐπιμαρτύρησις) y falseado mediante la "no confirmación" (οὐκ ἐπιμαρτύρησις); el segundo tipo de creencia u opinión es verificado mediante la "no invalidación" (οὐκ

naturales, cuya función es determinar y ayudar a interpretar el material suministrado por los sentidos. Una preconcepción es para los estoicos una "concepción natural de los universales" (cf. DL VII 54; Aecio, IV 11=*SVF* II 83 y la discusión de Striker [1996], pp. 57-68).

[41] Cf. Cicerón, *ND* I 43-44 (= texto 11 de los Textos Complementarios). Esto parece contradecir el empirismo epicúreo que se opone a cualquier forma de conocimiento innato; pero aunque Cicerón utiliza el adjetivo "innato" dicho de estos "conocimientos" o conceptos que se encuentran impresos en nuestra alma (*ND*, I 44: *insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus*), la tesis de Epicuro parece ser que lo que está impreso en nuestra alma es una especie de estructura o rasgo característico de las cosas que siempre debe ser llenado con impresiones sensibles.

[42] Para más detalles sobre este tema y las dificultades propias de la teoría cf. Asmis (1999), pp. 276-283.

ἀντιμαρτύρησις) y falseado mediante la "invalidación" (ἀντιμαρτύρησις). Una suposición o creencia puede ser verdadera o falsa pero para ser verdadera debe ser confirmada o no invalidada; si no es confirmada o es invalidada resulta falsa. Si uno ve una torre a lo lejos, puede suponer o tener la creencia de que es cuadrada; pero eso es algo que "espera confirmación": la creencia inicial es correcta si y sólo si es confirmada cuando estamos cerca de la torre, lo cual nos permite comprobar cómo se ve o se presenta (φαίνεται) de cerca.[43] Sexto Empírico desarrolla un poco más la teoría epicúrea de la falsación y validación de una creencia: la confirmación (ἐπιμαρτύρησις) es una aprehensión que se da a través de la evidencia de que lo que es objeto de opinión o creencia (δοξαστόν) es tal como antes fue opinado o creído. Por ejemplo, cuando Platón está lejos conjeturo y opino que se trata de él (mi opinión todavía se mueve en el mero plano de la conjetura y, por tanto, en ese momento todavía puede ser verdadera o falsa). Pero cuando Platón se acerca, se da una confirmación adicional de que se trata efectivamente de él pues, al estar cerca de él, mi creencia inicial se confirma a través de la evidencia misma, siempre y cuando mi conjetura coincida con lo que ahora me revela mi percepción.[44]

La explicación resulta atractiva y bastante persuasiva, sobre todo si uno adopta una posición gnoseológica fuertemente empirista

[43] Cf. DL X 34 (la traducción completa del texto se incluye en la primera parte de este libro).
[44] Sexto, *CP*, VII 212-213 (incluido en el texto 2 de los Textos Complementarios). La idea de fondo importante –que se remonta a Platón, *Teeteto*, 191a8-b6– es que uno puede engañarse al confundir en su opinión lo que conoce con lo que no conoce.

que presupone que los sentidos no me engañan y que son garantía suficiente de una correcta percepción de las cosas y de los estados de cosas. Uno podría preguntar, sin embargo, cómo sabrá un sujeto que tiene una presentación o representación (φαντασία) del objeto en sí mismo. La posición de Epicuro parece haber sido que el conocimiento de un objeto está siempre mediado por una presentación y, según nos informa Sexto, sostuvo que la presentación (a la que también llama "evidencia") es siempre verdadera.[45] En efecto, argumenta Epicuro, tal como ocurre con los estados afectivos primarios (placer y dolor), así también sucede con las presentaciones: son estados afectivos para nosotros y lo que produce cada presentación se hace presente en todo sentido y por completo. Y esto solamente podría producirse si lo que se hace presente fuera verdaderamente tal y como se presenta. Desde luego que Epicuro advierte que con frecuencia hay una cierta diferencia entre las presentaciones o representaciones (φαντασίαι) que proceden del mismo objeto perceptible. Por ejemplo, en el plano de lo visible el mismo objeto puede aparecer de diferente manera en cuanto a su color, forma, etc. Pero Epicuro fue completamente consciente de que en ese tipo de casos hay que advertir que, aunque toda presentación es verdadera –en la medida en que se presenta o aparece tal como se presenta al sujeto–, no es lo mismo presentación y opinión. En efecto, aunque toda presentación es verdadera, no toda opinión es

[45] Sexto, *CP*, VII 203 (incluido en el texto 2 de los Textos Complementarios).

verdadera. Una opinión es el juicio (κρίσις) que uno hace sobre el contenido de la presentación.[46]

Como ya hemos adelantado en las dos secciones anteriores, los estados afectivos o emocionales (πάθη) también son criterios de verdad. Los estados afectivos primarios son para Epicuro placer y dolor y, en sentido estricto, constituyen el criterio de verdad de carácter estrictamente práctico pues son los estándares que nos indican lo que hay que elegir y lo que hay que evitar, en la medida en que el placer nos es familiar y el dolor ajeno o extraño (DL X 34). Pero aunque en algunos pasajes parece hacerse hincapié en el hecho de que solamente los estados afectivos constituyen criterios de verdad estrictamente prácticos, Epicuro no distingue entre criterios teóricos (sensación y preconcepción) y prácticos (estados afectivos). Desde su punto de vista, las creencias u opiniones acerca del valor moral de las cosas pueden tener tanta verdad como las creencias u opiniones que tenemos acerca de la naturaleza en un nivel de consideración puramente teórico. Además, los estados afectivos también desempeñan un papel decisivo en la física, ya que en el caso de la confirmación de "lo que aguarda confirmación" son la fuente de los datos introspectivos que nos permite asegurar la naturaleza de nuestra alma. Esto es, que el alma es un cuerpo formado de partículas sutiles, que está diseminada por todo el agregado u organismo, etc. Esto se pone de manifiesto a través de las facultades del alma, los

[46] Cf. Sexto, *CP*, VII, 210-211 (incluido en el texto 2 de los Textos Complementarios). La teoría epicúrea de la percepción y de la representación es, por supuesto, mucho más compleja de lo que puedo exponer aquí. Para una discusión de detalle actualizada remito a Asmis (1999), pp. 283-290 y Forschner (2000), pp. 19-22.

estados afectivos, los pensamientos, todas cosas de las que nos vemos privados cuando morimos.[47]

Veamos brevemente por último qué dice Epicuro sobre las sensaciones o senso-percepciones (αἰσθήσεις) como criterios de verdad. En *CH*, 82 distingue entre senso-percepciones universales (las que se aplican a cuestiones universales) y particulares (las que se aplican a cuestiones particulares y, más concretamente, las que tienen que ver con los sentidos particulares). Epicuro aclara que las senso-percepciones universales no son juicios universales basados en la sensación, ya que la opinión (que se expresa en cualquier juicio) es falible y, por tanto, no puede calificar como criterio. Se trata más bien de "sensaciones similares" almacenadas en la memoria y que resultan decisivas para la correcta elaboración de los procedimientos inductivos. Este pasaje de Epicuro es muy sintético pero es ampliado por Lucrecio: "que el cuerpo existe" es dicho por la sensación común o universal, en la cual debe basarse nuestra confianza desde el principio (*NC*, I 422-425). O sea, el hecho de que los cuerpos existen es atestiguado universalmente o en todos los casos por la sensación (*CH*, 39).

El papel que desempeñan las sensaciones particulares se ilustra, como ya hemos visto antes, con el ejemplo de la conjetura o juicio provisional que un sujeto hace acerca de un objeto que percibe a la distancia.[48] (*i*) Uno juzga provisoriamente que una figura a la distancia es cuadrada o que un objeto es Platón; esa figura u objeto que percibo a la distancia es "lo que aguarda confirmación"; (*ii*) ese

[47] Cf. *CH*, 38; 63; 82.

[48] Cf. Sexto Empírico, *CP*, VII 211-216 (incluido en el texto Complementario 2) y DL X 34.

juicio o conjetura incluye la esperanza de que cuando esa figura esté más cerca tenga tales o cuales características. Para que mi juicio inicial se confirme, dichas características deberán ajustarse a mi conjetura. (*iii*) Cuando la figura o el objeto está lo suficientemente cerca tengo la confirmación de que se trataba o no se trataba de Platón. O sea, la esperanza que el sujeto tenía en cuanto a las características del objeto es confirmada o no confirmada al ser puesta a prueba frente a los rasgos de la nueva impresión, y mi juicio "esa figura a la distancia es Platón" se acepta como verdadero o rechaza como falso, según sea el caso. De donde resulta que las opiniones verdaderas son aquellas que son confirmadas o no invalidadas por la evidencia o, más bien, por "el hecho evidente de la cosa misma". Son falsas, en cambio, aquellas opiniones que no son confirmadas y son invalidadas por el hecho evidente. Debe observarse que la verdad o falsedad se ubican siempre para Epicuro en la opinión; la sensación o senso-percepción nunca produce error. El error aparece cuando uno formula proposicionalmente en el juicio u opinión el contenido de la αἴσθησις, pero la sensación es en sí irrefutable, y una sensación no puede ser refutada por otra pues cada sensación (o sentido) lo es de cosas diferentes. De modo que nos fiamos por igual de todas ellas.[49]

[49] Podría sugerirse, sin embargo, que un sentido ofrece la evidencia necesaria para refutar a otro sentido. Por ejemplo, el sentido del tacto muestra el error de una sensación visual que me indica que el remo sumergido en el agua está quebrado. Epicuro responde que los cinco sentidos son inconmensurables porque cada uno da información sobre un tipo diferente de objeto: la vista distingue el color y las formas, el olfato los olores, el oído los sonidos, el gusto los sabores; el caso del tacto es más complicado: su objeto peculiar es técnicamente el cuerpo por sí como diferente de las cualidades de un cuerpo. El tacto distingue cualidades como "dureza" o "calor", pero también cambios en el estado cualitativo de la propia carne del sujeto percipiente. Es decir que el tacto también es "tacto interno" y, en ese caso, es un proceso sensorio común por el cual el sujeto se vuelve consciente de los cambios dentro de sí mismo. El tacto distingue el cuerpo y, secundariamente, la forma del cuerpo. Aunque formalmente los cinco sentidos no pueden contradecirse entre sí, Epicuro admite la existencia de algún tipo de "apoyo" o "relación mutua" entre los sentidos (por ejemplo, entre el tacto y la vista) que permita confirmar la conjetura inicial que uno hace a partir de una percepción de un objeto.

Por último, ningún argumento puede refutar una sensación en la medida en que todo argumento depende de una sensación previa.

Veamos ahora cómo aplica Epicuro los criterios de verdad, así como algunos de sus principios epistemológicos fundamentales en el examen de las cuestiones morales. Nuestra preconcepción de los dioses nos informa que si algo es un dios, debe ser dichoso e inmortal; es decir, es parte misma de la preconcepción o noción de dios el hecho de que debe ser dichoso, inmortal y eterno. Pero si esto es verdad, como lo es en virtud de la preconcepción, no puede ser posible que un dios experimente problemas ni que los cause a otros; tampoco puede ser cierto que se vea afectado por algún tipo de estado emocional (como la ira), ni tampoco por la bondad. Lo que expresamente está diciendo Epicuro es entonces que: (*i*) los dioses existen; (*ii*) si algo es un dios, debe ser completamente dichoso y no experimentar ningún tipo de estado afectivo; (*iii*) si los dioses no experimentan estados afectivos, no pueden enojarse y, por tanto, nuestro temor a los dioses es completamente infundado. En *CM* 123-124 nos advierte en contra de atribuir a los dioses características que le son ajenas; un claro ejemplo de falsas creencias o suposiciones (ὑπολήψεις) es creer que los dioses son corruptibles o infelices. Como vimos antes al comentar el importante pasaje de Cicerón (*ND*, I 43-45; cf. *supra* n. 39), un correcto examen de ese hecho (examen basado en una preconcepción, no en una mera suposición) nos

muestra que si algo es un dios no puede ser corruptible ni, en general, sufrir ningún tipo de estado afectivo. Por esa razón el temor a los dioses puede ser eliminado mediante un esclarecimiento de nuestro estado cognitivo que, gracias a un entrenamiento filosófico en la dirección adecuada, nos mostrará que, dado que los dioses no experimentan estados emocionales ni en general estados afectivos, no pueden enojarse con nosotros. Algo semejante sucede en el caso del otro gran temor que aqueja a los seres humanos: el temor a la muerte. Al igual que el temor a los dioses, advierte Epicuro, se basa en meras suposiciones o creencias débiles, no en preconcepciones.

Cuando uno lee la sentencia de Epicuro de que "la muerte no es nada para nosotros" y la examina cuidadosamente queda perplejo. Ingenuamente, en un estadio de conocimiento pre-filosófico pero, de todos modos, sobre buenas razones, tendemos a pensar que la vida es un bien, y no cualquier tipo de bien, sino un bien básico que es necesario preservar. Epicuro probablemente habría admitido que, entre otros hechos sorprendentes, nuestras facultades racionales nos permiten tomar distancia respecto de nosotros mismos y analizarnos como algo más que un organismo con necesidades puramente fisiológicas. Ese hecho también nos lleva a tomar conciencia de los límites de nuestra existencia, lo cual puede generar una legítima preocupación por la muerte pues ella es no sólo el fin de la vida en el sentido más brutal de la aniquilación física, sino también es el fin de nuestros proyectos y de la "construcción" de nuestra vida. Esa preocupación puede manifestarse como un temor irracional a la muerte o como una preocupación razonable por algo constitutivo de nuestra vida y que, por lo tanto, vale la pena analizar intentando eliminar los factores emotivos que hagan que la sola mención de la muerte nos sumerja en un estado de terror que nos impida examinar el tema con una cierta serenidad.

Hay, o puede haber, un momento en la vida en que el individuo comienza a advertir los límites que le impone el tiempo, aun cuando sea incapaz de dar cuenta de ese fenómeno. Nadie que haga un examen cuidadoso y honesto de su propia vida puede proyectarse (consciente o inconscientemente) sin considerar su propia finitud. Claro que cualquiera puede vivir su vida sin tener en cuenta su finitud como problema filosófico, pero siempre hay una presencia más o menos evidente de este hecho, incluso en las situaciones más simples de nuestra vida. Nuestros proyectos dependen en un importante grado del tiempo real que efectivamente tenemos para llevarlos a cabo. En este sentido puede decirse que todos "sabemos" que moriremos y que nuestra vida concreta está fuertemente condicionada por el horizonte de la muerte, pues ese horizonte morigera lo que llamaré, usando una expresión epicúrea, nuestro "afán o anhelo de inmortalidad" (*CM*, 124-125).

Si lo que he dicho hasta aquí es al menos razonable, deberíamos preguntar cómo es posible que la muerte no sea nada para nosotros si ella parece estar siempre presente en el horizonte de nuestras realizaciones efectivas. ¿Se tratará de una broma de mal gusto que Epicuro pretende jugarnos o de una posición puramente nihilista que reduce a la nada un asunto que siempre hemos considerado como algo importante? Si se examina la explicación de Epicuro sobre este tema tendremos que descartar rápidamente ambas hipótesis; su afirmación es sin duda seria y constituye, en realidad, una parte importante de sus reflexiones sobre la naturaleza humana. El argumento de Epicuro es simple y vigoroso; prescriptivamente nos

obliga a admitir un cambio radical en las propias disposiciones anímicas y creencias. Esto último es decisivo porque el examen cuidadoso de nuestras creencias fundamentales nos mostrará de un modo evidente, según Epicuro, qué es significativo y qué no lo es en nuestra vida o, dicho con su propio lenguaje, nos permitirá analizar el mundo no a través de meras suposiciones o creencias (ὑπολήψεις) débiles sino a través de preconcepciones (προλήψεις).

El punto de partida del argumento es que tanto el bien como el mal radica en la sensación y, como la muerte es privación de sensación, la muerte no puede ser un mal ni tampoco un bien. Y si la muerte no es un mal ni un bien, si cuando existimos la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente nosotros ya no existimos, si la muerte no es nada que pueda afectar nuestra experiencia vital, se sigue que no es nada para nosotros.[50] La palabra clave aquí es "sensación" (αἴσθησις), aunque hay que señalar que el término en el contexto significa mucho más que sensación; tiene, probablemente, el significado general de "senso-percepción" y, en algunos contextos, incluso de "conciencia". En realidad, en el contexto de la física y la epistemología epicúrea la αἴσθησις es un criterio de verdad y, más específicamente, no es más que una "función" (δύναμις) del alma, y cuando el cuerpo en su totalidad se disuelve (o destruye) el alma se dispersa y ya no posee más sus funciones, no se mueve y, por tanto, no tiene más sensación.[51] O sea, mientras el alma se mantiene unida

[50] *CM*, 124-125; *MC* 2; Lucrecio, *NC*, III 845-869. Lucrecio hace la interesante observación de que no es sólo la percepción real lo que se extingue con la muerte, sino la posibilidad misma de que una persona pudiera alguna vez existir de nuevo como sujeto de experiencia numéricamente idéntico con el sujeto anterior.
[51] *CH*, 65-66.

al cuerpo u organismo ("el agregado"; ἄθροισμα), éste no deja de sentir, percibir o ser conciente de sí; si una parte del alma se destruye junto con el organismo, en la sección que subsista del organismo ligado al alma, seguirá habiendo sensación o percepción. Pero si se destruye el cuerpo u organismo en su totalidad, el alma necesariamente se dispersa y cesará la αἴσθησις.

Aquí hay varias cuestiones interesantes que merecen un breve comentario: primero, es bastante evidente que para Epicuro el alma es de carácter corpóreo (una posición que comparte con los estoicos) y, unido a ello, que el alma no es inmortal, sino que perece.[52] Estas tesis –que son claramente antiplatónicas– las prueba Epicuro del siguiente modo: lo que se suele llamar "incorpóreo" en el sentido corriente del término es algo que se piensa como existente por sí mismo (nuestro filósofo parece estar pensando en las Formas platónicas). Pero es imposible pensar lo incorpóreo *per se*, a no ser el vacío. Sin embargo, el vacío es incapaz de actuar o de padecer –pues sólo proporciona a los cuerpos el movimiento a través de sí mismo–, pero, de hecho, el alma actúa y padece. De lo dicho se sigue que los que sostienen que el alma es un incorpóreo, dicen sinsentidos. Vida e intelecto no son ya sustancias, sino atributos o propiedades accidentales (συμπτώματα) inherentes a una sustancia: el alma.

[52] Para la tesis epicúrea de la destrucción del alma y de ésta como una unidad corpórea véase, entre otros significativos pasajes, *Epicuro*, *CH*, 63-67; Lucrecio, *NC*, III, 136-176; 624-633, con el comentario de Long-Sedley, (1987), vol. I, pp. 70-72. Véase también las breves pero sustanciosas observaciones de Lévy, en su (1997), pp. 61-65. Para la cuestión del alma como una entidad de carácter corpóreo en el estoicismo (y las consecuencias del "fisicalismo" estoico) me permito remitir a Boeri (1999), especialmente pp. 17-23 y Boeri (2001) particularmente pp. 738-750, así como a los textos allí analizados.

Pero el alma es un cuerpo, un conglomerado de átomos, que necesita estar unida a otro cuerpo o, para decirlo con un lenguaje más epicúreo, a un "compuesto orgánico", un "agregado" o "ensamblaje" (ἄθροισμα) para ser lo que propiamente es y ser capaz de ejercitar sus funciones (*CH*, 66-67). El alma, entonces, perece con el cuerpo.

Esta explicación, desarrollada por Epicuro en el contexto de su física, da cuenta de la primera parte del argumento de *CM*, 124: todo bien y mal residen en la sensación; pero como la muerte es privación de sensación, la muerte no puede ser nada para nosotros. Veamos ahora lo que sigue en la *CM*: Epicuro nos dice que de lo anterior se sigue que "el recto conocimiento" (γνῶσις ὀρθή) de que la muerte no es nada para nosotros hace gozoso lo mortal de nuestra vida. Esto, sin embargo, no significa que le agregue un tiempo ilimitado, es decir, no significa que seremos inmortales, sino todo lo contrario: suprime el anhelo de inmortalidad (τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον). Lo que uno podría preguntarse ahora es cómo es posible que lo investigado en el plano puramente físico pueda ser útil en el plano vital de nuestros proyectos y de nuestras acciones concretas, o sea, cómo es posible que la física tenga tanta incidencia no sólo en nuestra vida biológica, sino también en nuestra vida práctica, en la que nuestras acciones tienen consecuencias para nosotros mismos como agentes morales y también para nuestros semejantes. Para Epicuro la respuesta es relativamente simple: cuando conocemos el modo en que las cosas verdaderamente son y se comportan en el plano físico o sensible –un plano al cual constitutivamente pertenecemos– eliminamos las falsas creencias y suposiciones que irremediablemente nos someten a la ignorancia de

pensar que la muerte es un mal. El temor a la muerte es sencillamente eliminado en quien ha comprendido correctamente la naturaleza de las cosas porque, como nos enseña la física, la materia dispersa no tiene ningún tipo de sensación o conciencia, y lo que no tiene sensación o conciencia no puede experimentar ningún tipo de daño o dolor, ni físico ni psicológico. La ética, entonces, necesita de la física y de la canónica para poner en la perspectiva correcta un asunto tan relevante para la propia vida como es la muerte.

El juicio de Epicuro según el cual la muerte no es nada para nosotros, lejos de caer en un planteo nihilista, resignifica el sentido de la muerte o, mejor dicho, de la comprensión que debemos tener de la muerte. Aunque sabemos que somos seres finitos, hay una parte de nosotros que *cree* (en el plano de la mera suposición, no de la preconcepción) que la muerte es algo que le ocurre a otro y sólo tomamos conciencia de la muerte cuando nos afecta de un modo directo, ya sea porque algún ser amado ha muerto o porque percibimos la cercanía de nuestra propia muerte.[53] Pero en nuestra posición ingenua diaria creemos que no moriremos, al menos por ahora, que todavía no es nuestro momento, que la muerte es algo a lo cual estamos atados pero preferimos verlo como algo lejano o, lo que es peor, como algo ajeno. La eliminación de estas falsas creencias y suposiciones que hacen que temamos a la muerte, lejos de

[53] Véase la definición aristotélica de "temor" (φόβος): "Sea el temor, pues, un cierto dolor o perturbación (ταραχή) que se deriva de la representación de un futuro malo, destructivo o doloroso" (*Retórica*, 1382a21-22). "Uno no teme todos los males, sino lo que es capaz de un dolor o destrucción significativos, y esto sólo en el caso de que esté cerca y a punto de suceder. Aunque todo el mundo sabe que morirá, puesto que cree que su muerte no está cerca, no se preocupa de ello" (*Retórica*, 1382a22-27).

proporcionarnos la nueva creencia de que viviremos para siempre, destruye nuestro anhelo de inmortalidad pues dicho anhelo forma parte de la falsa creencia de que hay que temer a la muerte. O sea, tememos a la muerte porque ella destruye, por completo hay que decir, nuestras ansias de inmortalidad, y eso es lo que produce dolor (dolor psicológico, se entiende).

Desde un punto de vista puramente intuitivo podríamos objetar a Epicuro que nuestro temor a la muerte no se identifica con el temor a ser, efectivamente y después de todo, mortales. Nuestro temor a la muerte tiene que ver, más bien, con el hecho de que la irrupción de la muerte nos priva de disfrutar de bienes que hubiésemos podido disfrutar. O, más aún, cuando pensamos en la muerte como el factor irreversible de privación de bienes, probablemente estamos pensando en la eliminación de una vida antes de tiempo, o sea, estamos pensando en una muerte prematura. Pero Epicuro tal vez podría replicar que esto no es para nada significativo, porque entonces sería difícil explicar el temor a la muerte que puede tener una persona anciana que, de acuerdo a sus tiempos vitales naturales, no podría esperar seguir viviendo. Por eso el temor a la muerte, parece sugerir Epicuro, debe ser el reconocimiento de nuestra propia, constitutiva y trágica mortalidad. Pero una vez que cabalmente hemos reconocido esto, suprimimos el anhelo de inmortalidad y aceptamos nuestra propia condición. Esa aceptación no es, desde luego, una actitud pasiva ante lo inevitable, sino el resultado de un examen teórico agudo, por una parte, y la aplicación de los resultados de ese examen a nuestra vida práctica efectiva, por la otra. En este momento podemos comenzar a tener una disposición de imperturbabilidad ante lo inevitable y, consecuentemente,

podemos ser capaces de eliminar por completo toda forma de dolor o padecimiento.

Hay todavía un último punto que conviene comentar brevemente sobre este asunto: uno podría admitir perfectamente que, si efectivamente el alma es lo que dice Epicuro, la muerte no es nada para nosotros, porque cuando estemos muertos no sentiremos, percibiremos o tendremos conciencia de nada que, potencialmente, pueda ser causa de algún dolor o padecimiento para nosotros. ¿Pero qué sucede en el momento en que estamos esperando la muerte? Porque, obviamente, una vez muertos, el problema queda eliminado. ¿Pero qué ocurre con el momento inmediatamente anterior a la muerte, inclusive cuando tenemos conciencia de que nuestra muerte está próxima o durante el tiempo en que, eventualmente, podemos ser afectados por una enfermedad que fatalmente terminará con nuestra vida? Uno podría argumentar en contra de Epicuro que su explicación únicamente aleja o "suspende" el temor de la muerte a largo plazo, pues si su explicación es cierta, una vez que ocurra, no estaremos sujetos a ningún tipo de padecimiento. Pero eso no explica cómo eliminar el sufrimiento psicológico (e incluso físico) al que cualquier ser humano está sometido cuando sabe que va a morir de un modo inminente. La explicación de Epicuro es, a mi juicio, simple y devastadora:

"no hay nada terrible en el vivir para quien legítimamente ha comprendido que no hay nada terrible en el no vivir. Habla en vano, por tanto, quien dice que teme a la muerte no porque le causará dolor cuando se presente, sino porque le causa dolor cuando aún está por venir. Pues lo que no aflige cuando está presente, en vano causará dolor mientras se aguarda. La

muerte, entonces, el más estremecedor de los males, no es nada para nosotros porque cuando existimos, la muerte no está presente, y cuando la muerte se presenta entonces nosotros ya no existimos".[54]

La explicación de Epicuro es probablemente un poco exigente para nuestro sentido común, porque únicamente parece factible si y sólo si la persona logra experimentar un cambio radical de su actitud frente a la muerte y de sus creencias sobre ella; ello exige de un duro esfuerzo por parte del sujeto y, más concretamente, de un entrenamiento en la canónica, lo cual le permitirá aplicar correctamente los criterios de verdad, tanto los prácticos (placer y dolor, que remiten a lo que hay que buscar y lo que hay que evitar, respectivamente) como el más puramente teórico (πρόληψις). El conocimiento y correcto manejo y aplicación de tales criterios permite al agente hacer la correcta evaluación en cada caso concreto de acción. En efecto, si se ha admitido que la muerte no puede causar dolor cuando se presente, menos aún podrá hacerlo mientras uno la está aguardando. Epicuro parece estar sugiriendo que, al producirse una modificación sustancial de las creencias sobre la muerte y al eliminar el anhelo de inmortalidad, la mortalidad constitutiva de nuestra condición deja de ser vista como un mal. Para el que piensa en la muerte por venir, el hecho de esperar la muerte tampoco es nada significativo siempre y cuando haya modificado sus creencias en la dirección correcta. Esto elimina el dolor psicológico;

[54] *CM*, 125 (traducción Boeri [1997], p. 58). Para la ubicación de este pasaje en su contexto véase la parte 2 de este libro, en la que presentamos la traducción completa de la carta.

el físico no tiene cuidado pues cuando uno ya está muerto no se siente nada en absoluto.

Para quien escuche ingenuamente estos asertos y haya leído que Epicuro es el filósofo defensor del placer como fin último de la vida lo que he dicho hasta aquí puede parecer extraño. Sin embargo, creo que si se examinan los textos con cuidado puede advertirse que el placer del que habla Epicuro es un placer mucho más matizado que el puro sensualismo en el que podemos pensar cuando examinamos la tesis de que el placer es el fin. Como vimos en la sección anterior, placer en sentido estricto son para Epicuro la ausencia de dolor (ἀπονία) y de perturbación (ἀταραξία); no puede lograrse ninguna de las dos cosas si no eliminamos el temor a la muerte o, en general, las falsas creencias. Naturalmente, no podemos eliminar la muerte de nuestro horizonte vital; pero si al menos parte de lo que Epicuro dice es razonable, podremos eliminar el temor a la muerte y hacer que ella "no sea nada para nosotros", no en el sentido de que no signifique nada sino en el de que *no signifique nada doloroso*. El propio Epicuro dio una muestra cabal de su posición. La *Carta a Idomeneo* relata el conmovedor momento final de su vida:

"En este día feliz que es el último de mi vida te escribía: los dolores de vejiga y de estómago me acompañaban sin cesar y sin que disminuyera la intensidad que les es propia. Sin embargo, la alegría de mi alma al recordar nuestras discusiones pasadas contrarrestaba todo esto".[55]

[55] DL X 22=Us. 138 (trad. Boeri [1997], p. 59. Cf. Texto Complementario 26). Véase también Cicerón, *Fin.*, II, 30, 96, donde Epicuro habla del día de su muerte como del "más feliz" de su vida.

El tono general de este pasaje recuerda el final del *Fedón* de Platón, donde Sócrates presenta su propia muerte no necesariamente como algo deseado pero tampoco como un hecho desgraciado. Es cierto que el Sócrates del *Fedón* no habla del momento de su muerte como de "un día feliz", pero la serenidad y entereza con que enfrenta el momento indica que al menos no pensaba que se tratara de un mal (116e-117c). La terapéutica epicúrea respecto de éste y otros temas gozó de cierta aceptación ya en la antigüedad, sobre todo por parte de aquellos que advirtieron que el hedonismo epicúreo no era un burdo sensualismo, sino una refinada doctrina del placer en la que teoría y praxis debían conjugarse armónicamente. Epicuro parece sugerir que una vez que seamos capaces de evaluar la naturaleza del verdadero placer que constituye el fin final de nuestra vida, la imperturbabilidad y la ausencia de dolor, dejaremos de cometer el error de creer que nuestra felicidad depende en algo de la duración de nuestra vida. La muerte no es nada para nosotros porque, puesta en la perspectiva correcta, es incapaz de afectar en algo nuestra vida. Claro que para lograr la disposición anímica que nos permita hacer este tipo de evaluación debemos someternos a la terapéutica epicúrea que nos exige evaluar nuestras creencias habituales y, si es necesario, eliminarlas por completo. Este precepto es sin duda exigente pues en buena medida significa salir del autoengaño al que los seres humanos somos tan afectos, sobre todo cuando se trata de evaluar los que es bueno o malo para uno mismo como agente moral.

5. Características de este libro

Este libro es una selección de algunos de los textos de filosofía moral más relevantes atribuidos a Epicuro. Lo hemos dividido en tres partes: la parte 1 ("Vida y canónica de Epicuro") contiene la traducción de la *Vida* y de la sintética presentación de la canónica epicúrea que ofrece Diógenes Laercio; en rigor, la vida propiamente dicha se encuentra en DL X 1-16; entre las secciones 17-21 está el testamento de Epicuro.[56] Luego, entre las secciones 23-26, Diógenes Laercio nos informa acerca de los discípulos directos de Epicuro y sus obras. En la sección 27 (y hasta casi el final de 29) la crónica de Diógenes Laercio se concentra de nuevo en Epicuro y presenta los títulos de sus obras más significativas (casi todas las allí mencionadas se perdieron). Finalmente, entre el fin de la sección 29 y el de la 34 se presenta la canónica epicúrea en una apretadísima síntesis. Todos estos pasajes conforman la parte 1 de este libro. La parte 2 contiene la traducción completa de la *CM*, acompañada de algunas notas explicativas y de referencias a otros pasajes que resultan útiles para comprender el texto; esta carta es uno de los pasajes clave conservados de Epicuro y, en cierto modo, resulta decisiva para el conocimiento de su filosofía moral. De alguna manera, el núcleo de este libro gira en torno de la *CM*. Por último, la parte 3 ("Textos Complementarios") consiste en una selección de textos de Epicuro (la mayor parte de ellos tomados de la colección de Usener 1887), que pueden resultar muy útiles para ampliar algunos de los problemas que aparecen formulados de una manera extremadamente sintética en la *CM*. Hemos usado como texto

[56] Para cuya traducción me permito remitir a Boeri (1997), pp. 73-76.

base de la traducción de la *Vida*, de la canónica, de la *CM*, de las *MC* y de las *SV* (algunas *SV* están incluidas en la parte 3) la edición de Arrighetti (1960; reed. 1973), que es la mejor y más completa en la actualidad. Para el resto de los pasajes incluidos en la parte 3 nos hemos basado en el texto de Usener (1887). Hemos utilizado fundamentalmente tres signos diacríticos: 1) El signo [...] indica omisión de algún pasaje; 2) las palabras puestas entre < > no figuran en el texto griego original, pero ayudan a una mejor comprensión del pasaje en nuestra lengua. En la medida de lo posible, sólo hemos agregado esas palabras cuando el no hacerlo habría introducido alguna ambigüedad que no está presente en el texto original. 3) El signo <...> indica la presencia de una laguna en el original.

Quisiera, por último, expresar mi sincero agradecimiento a la Profesora Lena Rosa Balzaretti y a su grupo de entusiastas colaboradores de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario por haberme invitado a participar de este volumen (con la redacción de esta Introducción, la traducción y notas de la *Vida* y la canónica —incluidas en DL X 1-16; 23-34— y algunos textos incluidos en la parte 3). La totalidad del libro fue discutida por todos los participantes de este proyecto; nuestros encuentros comenzaron como reuniones de trabajo exclusivamente académico pero, paulatinamente, se fueron transformando en un círculo de amigos epicúreos. En un momento en el que todo parece colapsar en nuestro país y las personas nos mostramos cada vez más distantes las

unas de las otras vale la pena correr un riesgo por la amistad, un bien inmortal, como piensa Epicuro.[57]

Marcelo D. Boeri
Buenos Aires,
julio de 2002

[57] Cf. *SV* 28 y 78.

VIDA Y CANÓNICA DE EPICURO

(Diógenes Laercio X 1-16; 22-34)

(DL X 1-16; 22-34)

1 Ἐπίκουρος Νεοκλέους καὶ Χαιρεστράτης, Ἀθηναῖος, τῶν δήμων Γαργήττιος, γένους τοῦ τῶν Φιλαϊδῶν, ὥς φησι Μητρόδωρος ἐν τῷ Περὶ εὐγενείας. τοῦτόν φασιν ἄλλοι τε καὶ Ἡρακλείδης ἐν τῇ Σωτίωνος ἐπιτομῇ κληρουχησάντων Ἀθηναίων τὴν Σάμον ἐκεῖθι τραφῆναι· ὀκτωκαιδεκέτη δ᾽ ἐλθεῖν εἰς Ἀθήνας, Ξενοκράτους μὲν ἐν Ἀκαδημείᾳ, Ἀριστοτέλους δ᾽ ἐν Χαλκίδι διατρίβοντος. τελευτήσαντος δὲ Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνος καὶ τῶν Ἀθηναίων ἐκπεσόντων ὑπὸ Περδίκκου μετελθεῖν εἰς Κολοφῶνα πρὸς τὸν πατέρα. 2 χρόνον δέ τινα διατρίψαντα αὐτόθι καὶ μαθητὰς ἀθροίσαντα πάλιν ἐπανελθεῖν εἰς Ἀθήνας ἐπὶ Ἀναξικράτους· καὶ μέχρι μέν τινὸς κατ᾽ ἐπιμιξίαν τοῖς ἄλλοις φιλοσοφεῖν, ἔπειτα ἰδίᾳ ἀπο<φαίνεσθαι>, τὴν ἀπ᾽ αὐτοῦ κληθεῖσαν αἵρεσιν συστήσαντα. ἐφάψασθαι δὲ φιλοσοφίας αὐτός φησιν ἔτη γεγονὼς τετταρεσκαίδεκα. Ἀπολλόδωρος δ᾽ ὁ Ἐπικούρειος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τοῦ Ἐπικούρου βίου φησὶν ἐλθεῖν αὐτὸν ἐπὶ φιλοσοφίαν καταγνόντα τῶν γραμματιστῶν, ἐπειδὴ μὴ ἐδυνή θησαν ἑρμηνεῦσαι αὐτῷ τὰ περὶ τοῦ παρ᾽ Ἡσιόδῳ χάους.

(DL X 1-16; 22-34)*

[1] Epicuro, hijo de Neocles y Querestrata, ateniense, del demo de Gargeto y del linaje de los Filedos, como dice Metrodoro en su tratado *Sobre la nobleza de nacimiento.*[1] Heráclides en el epítome de Soción y otros afirman que, cuando los atenienses colonizaron Samos, Epicuro creció allí. A los diez y ocho años llegó a Atenas, cuando Jenócrates[2] estaba en la Academia y Aristóteles en Calcis.[3] Tras la muerte de Alejandro de Macedonia y después de que los atenienses fueron expulsados por Pérdicas,[4] se trasladó a Colofón, junto a su padre. **[2]** Después de pasar cierto tiempo allí y de congregar a sus discípulos, de nuevo se dirigió a Atenas bajo el arcontado de Anaxícrates.[5] Por un cierto tiempo se dedicó a la filosofía en compañía de otros; más tarde, comenzó a exponer sus doctrinas en forma privada, después de haber fundado la escuela denominada por su nombre. Él mismo dice que entró en contacto con la filosofía a los catorce años.[6] El epicúreo Apolodoro,[7] en el libro I de su *Vida de Epicuro*, dice que llegó a la filosofía tras desestimar a los gramáticos, porque fueron incapaces de interpretarle lo que dice Hesíodo sobre el Caos.[8]

φησὶ δ᾽ Ἕρμιππος γραμματοδιδάσκαλον αὐτὸν γεγενῆσθαι, ἔπειτα μέντοι περιτυχόντα τοῖς Δημοκρίτου βιβλίοις, ἐπὶ φιλοσοφίαν ᾆξαι. 3 διὸ καὶ τὸν Τίμωνα φάσκειν περὶ αὐτοῦ·

ὕστατος αὖ φυσικῶν καὶ κύντατος ἐκ Σάμου ἐλθών,
γραμματοδιδασκαλίδης, ἀναγωγότατος ζωόντων.

συνεφιλοσόφουν δ᾽ αὐτῷ προτρεψαμένῳ καὶ οἱ ἀδελφοὶ τρεῖς ὄντες, Νεοκλῆς, Χαιρέδημος, Ἀριστόβουλος, καθά φησι Φιλόδημος ὁ Ἐπικούρειος ἐν τῷ δεκάτῳ τῆς τῶν φιλοσόφων συντάξεως. ἀλλὰ καὶ δοῦλος Μῦς ὄνομα, καθά φησι Μυρωνιανὸς ἐν Ὁμοίοις ἱστορικοῖς κεφαλαίοις.

Διότιμος δ᾽ ὁ Στωικὸς δυσμενῶς ἔχων πρὸς αὐτὸν πικρότατα αὐτὸν διαβέβληκεν, ἐπιστολὰς φέρων πεντήκοντα ἀσελγεῖς ὡς Ἐπικούρου· καὶ ὁ τὰ εἰς Χρύσιππον ἀναφερόμενα ἐπιστόλια ὡς Ἐπικούρου συντάξας. 4 ἀλλὰ καὶ οἱ περὶ Ποσειδώνιον τὸν Στωικὸν καὶ Νικόλαος καὶ Σωτίων ἐν τῷ δωδεκάτῳ τῶν ἐπιγραφομένων Διοκλείων ἐλέγχων, ἅ ἐστι πρὸς τοῖς εἴκοσι τέσσαρα, καὶ Διονύσιος ὁ Ἁλικαρνασσεύς. καὶ

Hermipo,[9] por su parte, afirma que Epicuro llegó a ser maestro de escuela; pero luego tuvo un encuentro casual con los libros de Demócrito,[10] y se encaminó a la filosofía. **[3]** Esa es la razón por la cual también Timón[11] dice de él:

¡el último y más desvergonzado de los físicos que llegó de Samos, maestro de escuela, el más grosero de los seres vivos!

También filosofaban con él, impulsados por él, sus tres hermanos: Neocles, Queredemo y Aristóbulo,[12] según dice el epicúreo Filodemo en el libro X de su *Sintaxis de los filósofos.*[13] Y asimismo su esclavo llamado Mis, como dice Mironiano en sus *Capítulos históricos semejantes.*

El estoico Diótimo,[14] que era hostil a Epicuro, lo difamó cruelmente haciendo circular como de Epicuro cincuenta cartas licenciosas; lo mismo hizo el que reunió como de Epicuro las cartas atribuidas a Crisipo.[15] **[4]** Igual hicieron tanto los del entorno del estoico Posidonio,[16] como Nicolao y Soción en el libro XII de su obra titulada *Refutaciones de Diocles*, (compuesta en veinticuatro libros), y Dionisio de Halicarnaso.[17]

γὰρ σὺν τῇ μητρὶ περιιόντα αὐτὸν εἰς τὰ οἰκίδια καθαρμοὺς ἀναγινώσκειν, καὶ σὺν τῷ πατρὶ γράμματα διδάσκειν λυπροῦ τινος μισθαρίου. ἀλλὰ καὶ τῶν ἀδελφῶν ἕνα προαγωγεύειν, καὶ Λεοντίῳ συνεῖναιτῇ ἑταίρᾳ· τὰ δὲ Δημοκρίτου περὶ τῶν ἀτόμων καὶ Ἀριστίππου περὶ τῆς ἡδονῆς ὡς ἴδια λέγειν. μὴ εἶναί τε γνησίως ἀστόν, ὡς Τιμοκράτης φησὶ καὶ Ἡρόδοτος ἐν τῷ Περὶ Ἐπικούρου ἐφηβείας. Μιθρῆντε αἰσχρῶς κολακεύειν τὸν Λυσιμάχου διοικητήν, ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς Παιᾶνα καὶ ἄνακτα καλοῦντα. **5** ἀλλὰ καὶ Ἰδομενέα καὶ Ἡρόδοτον καὶ Τιμοκράτην τοὺς ἔκπυστα αὐτοῦ τὰ κρύφια ποιήσαντας ἐγκωμιάζειν καὶ κολακεύειν αὐτὸ τοῦτο. ἔν τε ταῖς ἐπιστολαῖς πρὸς μὲν Λεόντιον "Παιὰν ἄναξ, φίλον Λεοντάριον, οἵου κροτοθορύβου ἡμᾶς ἐνέπλησας ἀναγνόντας σου τὸ ἐπιστόλιον· ἐπιστόλιον·" πρὸς δὲ Θεμίσταν τὴν Λεοντέως γυναῖκα "Οἷός τε, φησίν, εἰμί, ἐὰν μὴ ὑμεῖς πρός με ἀφίκησθε, αὐτὸς τρικύλιστος, ὅπου ἂν ὑμεῖς καὶ Θεμίστα παρακαλῆτε, ὠθεῖσθαι. ὠθεῖσθαι·" πρὸς δὲ Πυθοκλέα ὡραῖον ὄντα "Καθεδοῦμαι, φησί, προσδοκῶν τὴν ἱμερτὴν καὶ ἰσόθεόν σου εἴσοδον." καὶ πάλιν πρὸς

<Dicen>, en efecto, que cuando Epicuro recorría con su madre las casuchas, leía cantos de purificación y que con su padre enseñaba las primeras letras por una paga miserable. También dicen que prostituyó a uno de sus hermanos y que convivió con la cortesana Leoncio;[18] y que expuso como propias las doctrinas de Demócrito sobre los átomos y de Aristipo[19] sobre el placer. Y además, que no era un ciudadano legítimo, como dicen Timócrates y Heródoto en su obra *Sobre la adolescencia de Epicuro*.[20] También dicen[21] que adulaba vergonzosamente a Mitro, tesorero de Lisímaco, pues en sus cartas lo llamaba "salvador" y "señor". **[5]** También Idomeneo, Heródoto y Timócrates, que dieron a conocer sus enseñanzas secretas, dicen que lo encomiaba y adulaba de la misma manera.[22] Y en las cartas a Leoncio decía: "Por el Señor Apolo, mi pequeña Leoncio, ¡cuán fuerte aplauso nos arrancó tu cartita!".[23] Y a Temista, la mujer de Leonteo: "si ustedes no acuden a mí, yo mismo soy capaz de ir con un salto triple a donde me lo pidan ustedes y Temista".[24] Y a Pítocles, que era un joven encantador, le dice: "me sentaré y aguardaré tu entrada amable y semejante a la de un dios."[25] Y, de nuevo, cuando le escribe

Θεμίσταν γράφων † νομίζει αὐτῇ παραινεῖν †, καθά φησι Θεόδωρος ἐν τῷ τετάρτῳ τῶν Πρὸς Ἐπίκουρον. 6 καὶ ἄλλαις δὲ πολλαῖς ἑταίραις γράφειν καὶ μάλιστα Λεοντίῳ, ἧς καὶ Μητρόδωρον ἐρασθῆναι. ἔν τε τῷ Περὶ τέλους γράφειν οὕτως· "Οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νοήσω τἀγαθόν, ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀφροδισίωνκαὶ τὰς δι' ἀκροαμάτων καὶ τὰς διὰ μορφῆς." ἔν τετῇ πρὸς Πυθοκλέα ἐπιστολῇ γράφειν· "Παιδείαν δὲπᾶσαν, μακάριε, φεῦγε τἀκάτιον ἀράμενος." Ἐπίκτητός τε κιναιδολόγον αὐτὸν καλεῖ καὶ τὰ μάλιστα λοιδορεῖ. Καὶ μὴν καὶ Τιμοκράτης ἐν τοῖς ἐπιγραφομένοις Εὐφραντοῖς, ὁ Μητροδώρου μὲν ἀδελφός, μαθητὴς δὲ αὐτοῦ τῆς σχολῆς ἐκφοιτήσας, φησὶ δὶς αὐτὸν τῆς ἡμέρας ἐμεῖν ἀπὸ τρυφῆς, ἑαυτόν δὲ διηγεῖται μόγις ἐκφυγεῖν ἰσχῦσαι τὰς νυκτερινὰς ἐκείνας φιλοσοφίας καὶ τὴν μυστικὴν ἐκείνην συνδιαγωγήν· 7 τόν τε Ἐπίκουρον πολλὰ κατὰ τὸν λόγον ἠγνοηκέναικαὶ πολὺ μᾶλλον κατὰ τὸν βίον, τό τε σῶμαἐλεεινῶς διακεῖσθαι, ὡς πολλῶν ἐτῶν μὴ δύνασθαι ἀπὸ τοῦ φορείου διαναστῆναι· μνᾶν τε ἀναλίσκειν ἡμερησίαν εἰς τὴν τράπεζαν, ὡς αὐτὸς

a Temista, la reconoce y la aconseja, según dice Teodoro en el libro IV de sus tratados *Contra Epicuro*. **[6]** Dicen que también escribió a muchas otras cortesanas y, sobre todo, a Leoncio, de la que también Metrodoro estuvo enamorado. En su obra *Sobre el fin* <Epicuro> escribe así: "pues yo, por cierto, soy incapaz de concebir un cierto bien si suprimo los placeres del gusto, si suprimo los del amor, si suprimo los del oído, y si además suprimo los que se producen a través de la forma visible"[26]. Y en la *Carta a Pítocles* escribe: "Bienaventurado, evita toda forma de educación mientras despliegas las velas de tu barco"[27]. También Epicteto[28] lo llama "depravado" y lo injuria muchísimo. Por cierto que incluso Timócrates, hermano de Metrodoro y discípulo de Epicuro, después de haber abandonado la escuela, en sus escritos *Asuntos placenteros* afirma que Epicuro vomitaba dos veces al día debido a su molicie y que él mismo describe en forma pormenorizada que apenas tenía fuerza para evitar las discusiones filosóficas nocturnas y la iniciación mistérica. [7] También dice que Epicuro era muy ignorante no sólo en lo que concierne a la teoría, sino también mucho más en lo concerniente a la forma de vida[29]; y que su cuerpo estaba tan enfermo que durante muchos años fue incapaz de levantarse de su litera. Gastaba una mina diaria para comer,[30] como él

ἐν τῇ πρὸς Λεόντιον ἐπιστολῇ γράφει καὶ ἐν ταῖς πρὸς τοὺς ἐν Μυτιλήνῃ φιλοσόφους. συνεῖναί τε αὐτῷ τε καὶ Μητροδώρῳ ἑταίρας καὶ ἄλλας, Μαμμάριον καὶ Ἡδεῖαν καὶ Ἐρώτιον καὶ Νικίδιον. καὶ ἐν ταῖς ἑπτὰ καὶ τριάκοντα βίβλοις ταῖς Περὶ φύσεως τὰ πλεῖστα ταὐτὰ λέγειν καὶ ἀντιγράφειν ἐν αὐταῖς ἄλλοις τε καὶ Ναυσιφάνει τὰ πλεῖστα καὶ αὐτῇ λέξει φάσκειν οὕτως· "Ἀλλ' ἴτωσαν· εἶχε γὰρ ἐκεῖνος ὠδίνων τὴν ἀπὸ τοῦ στόματος καύχησιν τὴν σοφιστικήν, καθάπερ καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ἀνδραπόδων." 8 καὶ αὐτὸν Ἐπίκουρον ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς περὶ Ναυσιφάνους λέγειν· "Ταῦτα ἤγαγεν αὐτὸν εἰς ἔκστασιν τοιαύτην, ὥστε μοι λοιδορεῖσθαι καὶ ἀποκαλεῖν διδάσκαλον." πλεύμονά τε αὐτὸν ἐκάλει καὶ ἀγράμματον καὶ ἀπατεῶνα καὶ πόρνην· τούς τε περὶ Πλάτωνα Διονυσοκόλακας καὶ αὐτὸν Πλάτωνα χρυσοῦν, καὶ Ἀριστοτέλη ἄσωτον, <ὃν> καταφαγόντα τὴν πατρῴαν οὐσίαν στρατεύεσθαι καὶ φαρμακοπωλεῖν· φορμοφόρον τε Πρωταγόραν καὶ γραφέα Δημοκρίτου καὶ ἐν κώμαις γράμματα διδάσκειν· Ἡράκλειτόν τε κυκητὴν καὶ Δημόκριτον Ληρόκριτον καὶ Ἀντίδωρον Σαννίδωρον· τούς τε Κυνι-

mismo escribe en las cartas a Leoncio[31] y en la *Carta a los filósofos de Mitilene*. Con él y con Metrodoro vivían también otras cortesanas: Mamarion, Hedeia, Erotion y Nicidio. Y en los treinta y siete libros de su tratado *Sobre la naturaleza* repite las mismas cosas, y en ellos replica a otros y, sobre todo, a Nausífanes;[32] y, con sus propias palabras, dice así: "¡Que se vayan! Pues Nausífanes, como muchos otros esclavos, se ocupaba penosamente de la jactancia sofística que proviene de la palabra". **[8]** El mismo Epicuro también dice en sus cartas sobre Nausífanes:[33] "llevó estas cosas a un extravío tal que me injuriaba y me daba el nombre de 'maestro' ". Epicuro solía llamarlo "molusco", "iletrado", "engañador" y "meretriz". Y a los del entorno de Platón los llamaba "aduladores de Dioniso", y a Platón, "el aúreo",[34] y a Aristóteles "disoluto" pues, tras haber disipado los bienes de su padre, se hizo militar y vendía remedios. A Protágoras[35] lo llamaba "mandadero" o "secretario de Demócrito" y decía que era maestro de escuela básica en las aldeas. Y a Heráclito lo llamaba "agitador"; a Demócrito "lerocrito"[36]; a Antidoro "sanidoro";[37] a los cínicos "enemigos

κοὺς ἐχθροὺς τῆς Ἑλλάδος· καὶ τοὺς διαλεκτικοὺς πολυφθόρους, Πύρρωνα δ' ἀμαθῆ καὶ ἀπαίδευτον.

9 Μεμήνασι δ' οὗτοι· τῷ γὰρ ἀνδρὶ μάρτυρες ἱκανοὶ τῆς ἀνυπερβλήτου πρὸς πάντας εὐγνωμοσύνης ἥ τε πατρὶς χαλκαῖς εἰκόσι τιμήσασα, οἵ τε φίλοι τοσοῦτοι τὸ πλῆθος ὡς μηδ' ἂν πόλεσιν ὅλαις μετρεῖσθαι δύνασθαι, οἵ τε γνώριμοι πάντες ταῖς δογματικαῖς αὐτοῦ σειρῆσι προσκατασχεθέντες, πλὴν Μητροδώρου τοῦ Στρατονικέως πρὸς Καρνεάδην ἀποχωρήσαντος, τάχα βαρυνθέντος ταῖς ἀνυπερβλήτοις αὐτοῦ χρηστότησιν· ἥ τε διαδοχή, πασῶν σχεδὸν ἐκλιπουσῶν τῶν ἄλλων, ἐς ἀεὶ διαμένουσα καὶ νηρίθμους ἀρχὰς ἀπολύουσα ἄλλην ἐξ ἄλλης τῶν γνωρίμων· **10** ἥ τεπρὸς τοὺς γονέας εὐχαριστία καὶ ἡ πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς εὐποιία, πρός τε τοὺς οἰκέτας ἡμερότης, ὡς δῆλον κἀκ τῶν διαθηκῶν αὐτοῦ καὶ ὅτι αὐτοὶ συνεφιλοσόφουν αὐτῷ, ὧν ἦν ἐνδοξότατος ὁ προειρημένος Μῦς· καθόλου τε ἡ πρὸς πάντας αὐτοῦ φιλανθρωπία. τῆς μὲν γὰρ πρὸς θεοὺς ὁσιότητος καὶ πρὸς πατρίδα φιλίας ἄλεκτος ἡ διάθεσις. ὑπερβολῇ γὰρ ἐπιεικείας οὐδὲ πολιτείας ἥψατο.

de la Hélade"; a los dialécticos "destructores"; a Pirrón[38] "ignorante" e "inculto".

[9] Estos, empero, están todos fuera de sí pues Epicuro tiene suficientes testigos de su insuperable bondad de ánimo frente a todos; su patria lo honró con estatuas de bronce y sus amigos son tan numerosos que no podrían ser calculados con ciudades enteras. Todos sus discípulos quedaron sujetos a los encantos de sus doctrinas, excepto el hijo de Estratoniceo, Metrodoro,[39] que se fue a la escuela de Carnéades,[40] tal vez agobiado por la insuperable probidad de Epicuro. Y, a pesar de que casi todas las demás escuelas desaparecieron, la continuidad de la suya perduró ininterrumpidamente y produjo incontables líderes uno tras otro, de entre sus discípulos. **[10]** Su gratitud hacia sus padres, su generosidad hacia sus hermanos y su mansedumbre hacia sus siervos se ponen de manifiesto no sólo por su testamento sino también porque todos ellos filosofaban con él (el más célebre de ellos fue el ya mencionado Mis), y, en general, su filantropía hacia todos. Por cierto que su disposición piadosa hacia los dioses y de amistad hacia su patria es indescriptible. No hay duda de que, debido a un exceso de modestia, tampoco participó de la vida pública.[41]

καὶ χαλεπωτάτων δὲ καιρῶν κατασχόντων τηνικάδε τὴν ῾Ελλάδα αὐτόθι καταβιῶναι, δὶς ἢ τρὶς εἰς τοὺς περὶ τὴν ᾿Ιωνίαν τόπους πρὸς τοὺς φίλους διαδραμόντα· οἳ καὶ πανταχόθεν πρὸς αὐτὸν ἀφικνοῦντο, καὶ συνεβίουν αὐτῷ ἐν τῷ κήπῳ καθά φησικαὶ ᾿Απολλόδωρος [ὃν καὶ ὀγδοήκοντα μνῶν πρίασθαι. 11 Διοκλῆς δ᾿ ἐν τῇ τρίτῃ τῆς ᾿Επιδρομῆς φησιν], εὐτελέστατα καὶ λιτότατα διαιτώμενοι· κοτύλῃ γοῦν, φησίν, οἰνιδίου ἠρκοῦντο· τὸ δὲ πᾶν ὕδωρ ἦν αὐτοῖς ποτόν, τόν τε ᾿Επίκουρον μὴ ἀξιοῦν εἰς τὸ κοινὸν κατατίθεσθαι τὰς οὐσίας καθάπερ τὸν Πυθαγόραν κοινὰ τὰ φίλων λέγοντα· ἀπιστούντων γὰρ εἶναι τὸ τοιοῦτον, εἰ δ᾿ ἀπίστων, οὐδὲ φίλων. αὐτός τέ φησιν ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς, ὕδατι μόνον ἀρκεῖσθαι καὶ ἄρτῳ λιτῷ. καί "Πέμψον μοι τυροῦ," φησί, "κυθριδίου, ἵν᾿ ὅταν βούλωμαι πολυτελεύσασθαι δύνωμαι." τοιοῦτος ἦν ὁ τὴν ἡδονὴν εἶναι τέλος δογματίζων. ὃν καὶ ᾿Αθήναιος δι᾿ ἐπιγράμματος οὕτως ὑμνεῖ·

12 ἄνθρωποι, μοχθεῖτε τὰ χείρονα, καὶ διὰ κέρδος
ἄπληστοι νεικέων ἄρχετε καὶ πολέμων·
τᾶς φύσιος δ᾿ ὁ πλοῦτος ὅρον τινὰ βαιὸν ἐπίσχει·
αἱ δὲ κεναὶ κρίσιες τὰν ἀπέραντον ὁδόν.

Y pese a que por aquel entonces Grecia estaba pasando por momentos extremadamente difíciles, Epicuro pasó su vida allí y sólo dos o tres veces viajó a algunos lugares de Jonia para visitar a sus amigos.[42] Éstos acudían a él desde todas partes y con él convivían en el Jardín,[43] que, según cuenta Apolodoro, Epicuro compró por ochenta minas; **[11]** Diocles, en el libro tercero de su *Sumario*, también lo dice; vivían[44] del modo más frugal y simple; y, en todo caso, dice, se contentaban con un vaso de vino ordinario pero por lo general bebían agua. Y Epicuro no consideraba correcto poner sus bienes en común,[45] como lo hacía Pitágoras, quien decía que "lo de los amigos es común".[46] Pues lo que es de esta índole es <un signo de> desconfianza, y si hay desconfianza no hay amigos. El mismo Epicuro dice en sus cartas que estaba contento sólo con agua y un simple trozo de pan. Y dice: "envíenme un pequeño recipiente con queso para que, cuando quiera, pueda tener una comida suntuosa".[47] Así era aquél cuya doctrina era que el placer es el fin. También Ateneo[48] lo alaba en su epigrama:

[12] "hombres, padezcan lo peor, y a causa del provecho,
insaciables presidan odios y guerras;
la riqueza de la naturaleza un estrecho límite tiene
y los juicios vanos un camino ilimitado.

τοῦτο Νεοκλῆος πινυτὸν τέκος ἢ παρὰ Μουσέων
ἔκλυεν ἢ Πυθοῦς ἐξ ἱερῶν τριπόδων.

εἰσόμεθα δὲ καὶ μᾶλλον προιόντες ἔκ τε τῶν δογμάτων ἔκ τε τῶν ῥητῶν αὐτοῦ.

Μάλιστα δ' ἀπεδέχετο, φησὶ Διοκλῆς, τῶν ἀρχαίων 'Αναξαγόραν, καίτοι ἔν τισιν ἀντειρηκὼς αὐτῷ, καὶ 'Αρχέλαον τὸν Σωκράτους διδάσκαλον. ἐγύμναζε δέ φησί, τοὺς γνωρίμους καὶ διὰ μνήμης ἔχειν τὰ ἑαυτοῦ συγγράμματα. **13** Τοῦτον 'Απολλόδωρος ἐν Χρονικοῖς Ναυσιφάνους ἀκοῦσαί φησι καὶ Πραξιφάνους· αὐτὸς δὲ οὔ φησιν, ἀλλ' ἑαυτοῦ ἐν τῇ πρὸς Εὐρύλοχον ἐπιστολῇ. ἀλλ' οὐδὲ Λεύκιππόν τινα γεγενῆσθαί φησι φιλόσοφον, οὔτε αὐτὸς οὔτε Ἕρμαρχος, ὃν ἔνιοί φασι καὶ 'Απολλόδωρος ὁ 'Επικούρειος διδάσκαλον Δημοκρίτου γεγενῆσθαι. Δημήτριος δέ φησιν ὁ Μάγνης καὶ Ξενοκράτους αὐτὸν ἀκοῦσαι.

Κέχρηται δὲ λέξει κυρίᾳ κατὰ τῶν πραγμάτων, ἣν ὅτι ἰδιωτάτη ἐστίν, 'Αριστοφάνης ὁ γραμματικὸς αἰτιᾶται. σαφὴς δ' ἦν οὕτως, ὡς καὶ ἐν τῷ Περὶ ῥητορικῆς ἀξιοῖ μηδὲν ἄλλο ἢ σαφήνειαν ἀπαιτεῖν. **14** καὶ ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς ἀντὶ τοῦ

Esto solía oír o de las Musas o de los sagrados templos
de Pitio el prudente vástago de Neocles".

Pero sabremos más si avanzamos no sólo a partir de sus doctrinas sino también a partir de sus dichos.

De los antiguos, dice Diocles, sobre todo reconocía a Anaxágoras[49] –aunque se opuso a él en algunas cuestiones– y a Arquelao,[50] maestro de Sócrates. Entrenaba a sus discípulos, agrega Diocles, incluso en la memorización de sus propios escritos. **[13]** En sus *Crónicas* Apolodoro dice que Epicuro fue discípulo de Nausífanes y de Praxífanes.[51] Él, sin embargo, lo niega y en la carta a Euríloco dice que fue un autodidacta. Epicuro y Hermarco niegan que haya existido un filósofo Leucipo,[52] a quien el epicúreo Apolodoro y algunos otros indican como el maestro de Demócrito. Demetrio de Magnesia, por su parte, dice que Epicuro fue discípulo de Jenócrates.[53] Y para referirse a las cosas Epicuro ha hecho uso de una expresión corriente,[54] que el gramático Aristófanes[55] califica como "demasiado peculiar". No obstante, era tan claro en su expresión que en su tratado *Sobre la retórica* considera que no hay que exigir más que claridad. **[14]** Y en sus cartas usaba, en

Χαίρειν, Εὖ πράττειν καὶ Σπουδαίως ζῆν.

᾿Αρίστων δέ φησιν ἐν τῷ ᾿Επικούρου βίῳ τὸν Κανόνα γράψαι αὐτὸν ἐκ τοῦ Ναυσιφάνους Τρίποδος, οὗ καὶ ἀκοῦσαί φησιν αὐτόν, ἀλλὰ καὶ Παμφίλου τοῦ Πλατωνικοῦ ἐν Σάμῳ. ἄρξασθαί τε φιλοσοφεῖν ἐτῶν ὑπάρχοντα δυοκαίδεκα, ἀφηγήσασθαι δὲ τῆς σχολῆς ἐτῶν ὄντα δύο πρὸς τοῖς τριάκοντα.

᾿Εγεννήθη δέ, φησὶν ᾿Απολλόδωρος ἐν Χρονικοῖς, κατὰ τὸ τρίτον ἔτος τῆς ἐνάτης καὶ ἑκατοστῆς ὀλυμπιάδος ἐπὶ Σωσιγένους ἄρχοντος, μηνὸς γαμηλιῶνος ἑβδόμῃ, ἔτεσιν ὕστερον τῆς Πλάτωνος τελευτῆς ἑπτά. **15** ὑπάρχοντα δ᾿ αὐτὸν ἐτῶν δύο καὶ τριάκοντα πρῶτον ἐν Μυτιλήνῃ καὶ Λαμψάκῳ συστήσασθαι σχολὴν ἐπὶ ἔτη πέντε· ἔπειθ᾿ οὕτως εἰς ᾿Αθήνας μετελθεῖν, καὶ τελευτῆσαι κατὰ τὸ δεύτερον ἔτος τῆς ἑβδόμης καὶ εἰκοστῆς καὶ ἑκατοστῆς ὀλυμπιάδος ἐπὶ Πυθαράτου, ἔτη βιώσαντα δύο πρὸς τοῖς ἑβδομήκοντα· τήν τε σχολὴν διαδέξασθαι ῞Ερμαρχον ᾿Αγεμόρτου Μυτιληναῖον. τελευτῆσαι δ᾿ αὐτὸν λίθῳ τῶν οὔρων ἐπισχεθέντων, ὥς φησι καὶ ῞Ερμαρχος ἐν ἐπιστολαῖς, ἡμέρας νοσήσαντα τετταρεσκαίδεκα. ὅτε

vez de "Salud", "Que te vaya bien" y "Vive de un modo excelente".[56]

Pero Aristón[57] dice en su *Vida de Epicuro* que éste escribió su *Canon* <tomando como modelo> el *Trípode* de Nausífanes, de quien también fue discípulo y, en Samos, también del platónico Pánfilo.[58] Y que comenzó a filosofar cuando tenía doce años y se puso a la cabeza de su escuela a los treinta y dos años.

Nació, cuenta Apolodoro en sus *Crónicas*, en el tercer año de la 109a. Olimpíada, durante el arcontado de Sosígenes,[59] el séptimo día del mes de Gamelión, siete años después de la muerte de Platón.[60] **[15]** A la edad de treinta y dos años fundó su escuela, primero en Mitilene y en Lámpsaco y permaneció allí por cinco años; luego se mudó a Atenas donde murió en el segundo año de la 127a. Olimpíada durante el arcontado de Pitarato, a los setenta y dos años.[61] Lo sucedió Hermarco de Mitilene,[62] hijo de Agemorto. Epicuro murió a causa de un cálculo en la vejiga, según cuenta Hermarco en sus cartas, después de catorce días de enfermedad. Hermipo dice

καί φησιν Ἕρμιππος ἐμβάντα αὐτὸν εἰς πύελον χαλκῆν κεκραμένην ὕδατι θερμῷ καὶ αἰτήσαντα ἄκρατον ῥοφῆσαι· **16** τοῖς τε φίλοις παραγγείλαντα τῶν δογμάτων μεμνῆσθαι, οὕτω τελευτῆσαι. καὶ ἔστιν ἡμῶν εἰς αὐτὸν οὕτω·

Χαίρετε καὶ μέμνησθε τὰ δόγματα. τοῦτ' Ἐπίκουρος
ὕστατον εἶπε φίλοις τοὔπος ἀποφθίμενος.
θερμὴν ἐς πύελον γὰρ ἐληλύθεεν καὶ ἄκρατον
ἔσπασεν, εἶτ' Ἀίδην ψυχρὸν ἐπεσπάσατο.

Οὗτος μὲν ὁ βίος τἀνδρός, ἥδε <δὲ> ἡ τελευτή. [...]

Μαθητὰς δὲ ἔσχε πολλοὺς μέν, σφόδρα δὲ ἐλλογίμους Μητρόδωρον Ἀθηναίου ἢ Τιμοκράτους καὶ Σάνδης, Λαμψακηνόν· ὃς ἀφ' οὗ τὸν ἄνδρα ἔγνω, οὐκ ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ πλὴν ἓξ μηνῶν εἰς τὴν οἰκείαν, ἔπειτα ἐπανῆλθε. **23** γέγονε δὲ ἀγαθὸς πάντα, καθὰ καὶ Ἐπίκουρος ἐν προηγουμέναις γραφαῖς μαρτυρεῖ, καὶ ἐν τῷ τρίτῳ Τιμοκράτους. τοιοῦτος δ' ὢν καὶ τὴν ἀδελφὴν Βατίδα ἐξέδοτο Ἰδομενεῖ, καὶ Λεόντιον τὴν Ἀττικὴν ἑταίραν ἀναλαβὼν εἶχε παλλακήν. ἦν δὲ καὶ ἀκατάπληκτος πρός τε τὰς ὀχλήσεις καὶ τὸν θα-

que Epicuro entró a una bañera de bronce llena de agua caliente, pidió vino puro y lo bebió. [16] Y mientras recomendaba a sus amigos no olvidarse de sus doctrinas, murió. De él conservamos las siguientes palabras:

"Alégrense y recuerden mis doctrinas". Éstas fueron las últimas palabras que Epicuro dijo a sus amigos al morir. Entró a una bañera de agua caliente y bebió vino puro; luego fue al encuentro del frío Hades.

Ésta fue su vida y ésta su muerte. [...][63]

Epicuro tuvo muchos discípulos; fue muy reputado Metrodoro, hijo de Ateneo, o de Timócrates, y de Sandes de Lámpsaco. Desde que Metrodoro conoció a Epicuro no se alejó de él, excepto cuando fue a su tierra natal por seis meses y luego regresó. [23] Fue un hombre bueno en todo sentido, como lo atestigua Epicuro en los prólogos a sus escritos y en el libro III de su *Timócrates*. Era una persona de tal índole que dio en matrimonio a su hermana Batida a Idomeneo y tomó a la cortesana Leoncio como su concubina. También se mostraba incólume no sólo frente a las desgracias, sino también frente a

νατον, ὡς ᾿Επίκουρος ἐν τῷ πρώτῳ Μητροδώρου φησί. φασὶ δὲ καὶ πρὸ ἑπτὰ ἐτῶν αὐτοῦ τελευτῆσαι πεντηκοστὸν τρίτον ἔτος ἄγοντα, καὶ αὐτὸς ᾿Επίκουρος ἐν ταῖς προειρημέναις διαθήκαις ὡς προαπεληλυθότος αὐτοῦ δηλονότι ἐπισκήπτει περὶ τῆς ἐπιμελείας αὐτοῦ τῶν παίδων. ἔσχε δὲ καὶ τὸν προειρημένον εἰκαῖόν τινα ἀδελφὸν [τοῦ Μητροδώρου] Τιμοκράτην. **24** βιβλία δέ ἐστι τοῦ Μητροδώρου τάδε· Πρὸς τοὺς ἰατρούς, τρία. Περὶ αἰσθήσεων. Πρὸς Τιμοκράτην. Περὶ μεγαλοψυχίας. Περὶ τῆς ᾿Επικούρου ἀρρωστίας. Πρὸς τοὺς διαλεκτικούς. Πρὸς τοὺς σοφιστάς, ἐννέα. Περὶ τῆς ἐπὶ σοφίαν πορείας. Περὶ τῆς μεταβολῆς, Περὶ πλούτου. Πρὸς Δημόκριτον. Περὶ εὐγενείας.

Ἦν καὶ Πολύαινος ᾿Αθηνοδώρου, Λαμψακηνός, ἐπιεικὴς καὶ φιλικός, ὡς οἱ περὶ Φιλόδημόν φασι.

Καὶ ὁ διαδεξάμενος αὐτὸν Ἕρμαρχος ᾿Αγεμόρτου, Μυτιληναῖος, ἀνὴρ πατρὸς μὲν πένητος, τὰς δ' ἀρχὰς προσέχων ῥητορικοῖς. φέρεται καὶ τούτου βιβλία κάλλιστα τάδε· **25** ᾿Επιστολικὰ περὶ ᾿Εμπεδοκλέους εἴκοσι καὶ δύο. Περὶ τῶν μαθημάτων. Πρὸς Πλάτωνα. Πρὸς ᾿Αριστοτέλην.

la muerte, según dice Epicuro en el libro I de su *Metrodoro*. Dicen que murió a los cincuenta y tres años, siete años antes que Epicuro, quien en el testamento antes citado evidentemente se preocupa por el cuidado de sus hijos como si aquél ya hubiese estado muerto.[64] Epicuro también tuvo como discípulo al hermano de Metrodoro ya mencionado, Timócrates, una persona precipitada. [24] Los libros de Metrodoro son los siguientes: *Contra los médicos*, tres libros; *Sobre las sensaciones*, *Contra Timócrates*, *Sobre la magnanimidad*, *Sobre la enfermedad de Epicuro*, *Contra los dialécticos*, *Contra los sofistas*, nueve libros; *Sobre el camino a la sabiduría*, *Sobre el cambio*, *Sobre la riqueza*, *Contra Demócrito*, *Sobre la nobleza de nacimiento*.

También estaba Polieno, hijo de Atenodoro, de Lámpsaco, una persona modesta y amigable, como dicen los del entorno de Filodemo.

Y el sucesor de Epicuro, Hermarco, hijo de Agemorto, de Mitilene; su padre fue un hombre pobre. Al principio se dedicó a cuestiones de retórica. Los siguientes se mencionan como sus más bellos libros: [25] *Cartas sobre Empédocles* (veintidós), *Sobre las ciencias*, *Contra Platón*, *Contra Aristóte-*

ἐτελεύτα δὲ παραλύσει, γενόμενος ἱκανὸς ἀνήρ.

Λεοντεύς τε Λαμψακηνὸς ὁμοίως καὶ ἡ τούτου γυνὴ Θεμίστα, πρὸς ἣν καὶ γέγραφεν ὁ Ἐπίκουρος.

Ἔτι τε Κολώτης καὶ Ἰδομενεύς, καὶ αὐτοὶ Λαμψακηνοί. καὶ οὗτοι μὲν ἐλλόγιμοι. ὧν ἦν καὶ Πολύστρατος ὁ διαδεξάμενος Ἕρμαρχον· ὃν διεδέξατο Διονύσιος· ὃν Βασιλείδης. καὶ Ἀπολλόδωρος δ' ὁ Κηποτύραννος γέγονεν ἐλλόγιμος, ὃς ὑπὲρ τετρακόσια συνέγραψε βιβλία. δύο τε Πτολεμαῖοι Ἀλεξανδρεῖς, ὅ τε μέλας καὶ ὁ λευκός. Ζήνων τε ὁ Σιδώνιος, ἀκροατὴς Ἀπολλοδώρου, πολυγράφος ἀνήρ· **26** καὶ ὁ Δημήτριος ὁ ἐπικληθεὶς Λάκων· Διογένης τε ὁ Ταρσεὺς ὁ τὰς ἐπιλέκτους σχολὰς συγγράψας. καὶ Ὠρίων καὶ ἄλλοι οὓς οἱ γνήσιοι Ἐπικούρειοι σοφιστὰς ἀποκαλοῦσιν.

Ἦσαν δὲ καὶ ἄλλοι Ἐπίκουροι τρεῖς· ὅ τε Λεοντέως υἱὸς καὶ Θεμίστας· ἕτερος Μάγνης· τέταρτος ὁπλομάχος.

Γέγονε δὲ πολυγραφώτατος ὁ Ἐπίκουρος, πάντας ὑπερβαλλόμενος πλήθει βιβλίων. κύλινδροι μὲν γὰρ πρὸς τοὺς τριακοσίους εἰσί. γέγραπ-

les. Murió de parálisis y llegó a ser un hombre eminente.

De un modo similar, también se encontraba entre sus discípulos Leonteo de Lámpsaco y su mujer Temista, a quien Epicuro escribió una carta.[65]

Además Colotes[66] e Idomeneo, también ellos de Lámpsaco. Éstos también fueron ilustres; y entre ellos estaba Polístrato, el sucesor de Hermarco; a él lo siguió Dionisio y a éste Basílides. Apolodoro, "el rey del Jardín", también fue ilustre; compuso más de cuatrocientos libros. También había dos Ptolomeos alejandrinos, uno negro y otro blanco, y Zenón de Sidón,[67] discípulo de Apolodoro, que fue un escritor prolífico. **[26]** Y Demetrio, de sobrenombre "Laconio", y Diógenes de Tarso, que compuso *Estudios escogidos*; y Oriono y otros a los que los epicúreos genuinos llaman "sofistas".

Había también otros tres Epicuros: el hijo de Leonteo y Temista, otro de Magnesia y un cuarto que era instructor de armas.[68]

Epicuro fue un escritor muy prolífico y superó a todos en cuanto a cantidad de libros, pues son más de trescientos

ται δὲ μαρτύριον ἔξωθεν ἐν αὐτοῖς οὐδέν, ἀλλ' αὐτοῦ εἰσιν Ἐπικούρου φωναί. ἐζήλου δὲ αὐτὸν Χρύσιππος ἐν πολυγραφίᾳ, καθά φησι Καρνεάδης παράσιτον αὐτὸν τῶν βιβλίων ἀποκαλῶν· "εἰ γάρ τι γράψαι ὁ Ἐπίκουρος, φιλονεικεῖ τοσοῦτον γράψαι ὁ Χρύσιππος· 27 καὶ διὰ τοῦτο καὶ πολλάκις ταὐτὰ γέγραφε καὶ τὸ ἐπελθόν, καὶ ἀδιόρθωτα εἴακε τῷ ἐπείγεσθαι, καὶ τὰ μαρτύρια τοσαῦτά ἐστιν ὡς ἐκείνων μόνων γέμειν τὰ βιβλία, καθάπερ καὶ παρὰ Ζήνωνι ἔστιν εὑρεῖν καὶ παρὰ Ἀριστοτέλει." καὶ τὰ συγγράμματα μὲν Ἐπικούρῳ τοσαῦτα καὶ τηλικαῦτα. ὧν τὰ βέλτιστά ἐστι τάδε· Περὶ φύσεως, λ' ζ'. Περὶ ἀτόμων καὶ κενοῦ. Περὶ ἔρωτος. Ἐπιτομὴ τῶν πρὸς τοὺς φυσικούς. Πρὸς τοὺς Μεγαρικούς. Διαπορίαι. Κύριαι δόξαι. Περὶ αἱρέσεων καὶ φυγῶν. Περὶ τέλους. Περὶ κριτηρίου ἢ Κανών. Χαιρέδημος. Περὶ θεῶν. Περὶ ὁσιότητος. 28 Ἡγησιάναξ. Περὶ βίων τέσσαρα. Περὶ δικαιοπραγίας. Νεοκλῆς πρὸς Θεμίσταν. Συμπόσιον. Εὐρύλοχος πρὸς Μητρόδωρον. Περὶ τοῦ ὁρᾶν. Περὶ τῆς ἐν τῇ ἀτόμῳ γωνίας. Περὶ ἁφῆς. Περὶ εἱμαρμένης. Περὶ παθῶν δόξαι πρὸς Τιμοκράτην. Προγνωστικόν. Προτρεπτικός. Περὶ εἰδώλων.

rollos. En ellos nada está escrito en forma de cita[69] sino que son palabras de Epicuro mismo. Crisipo solía imitarlo en cuanto a la cantidad de escritos, como dice Carnéades que lo llama "parásito de sus libros". "Si Epicuro escribía algo, Crisipo escribía otro tanto con el objeto de rivalizar. [27] Ésa es la razón por la cual también éste escribía lo mismo y lo que se le ocurría, y en su prisa lo dejaba sin corregir. Y las citas son tantas que sus libros están llenos de ellas, como también puede encontrarse en Zenón y en Aristóteles."[70] Tantos y de tal índole son los escritos de Epicuro; entre ellos los mejores son los siguientes: *Sobre la naturaleza*, treinta y siete libros; *Sobre los átomos y el vacío*; *Sobre el amor*; *Epítome de las cuestiones contra los físicos*; *Contra los megáricos*; *Diaporías*; *Máximas capitales*; *Sobre las elecciones y evitaciones*; *Sobre el fin*; *Sobre el criterio o Canon*; *Queredemo*; *Sobre los dioses*; *Sobre la piedad*; [28] *Hegesíanax*; *Sobre los modos de vida*, cuatro libros; *Sobre la acción justa*; *Neocles a Temista*; *Simposio*; *Euríloco a Metrodoro*; *Sobre la visión*; *Sobre el ángulo en el átomo*; *Sobre el tacto*; *Sobre el destino*; *Máximas sobre las pasiones, A Timócrates*; *Pronóstico*; *Protréptico*; *Sobre las imágenes*; *Sobre la representación*; *Aristóbulo*; *Sobre la*

Περὶ φαντασίας. ᾿Αριστόβουλος. Περὶ μουσικῆς. Περὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν. Περὶ δώρων καὶ χάριτος. Πολυμήδης. Τιμοκράτης α΄ β΄ γ΄. Μητρόδωρος α΄ β΄ γ΄ δ΄ ε΄. ᾿Αντίδωρος α΄ β΄. Περὶ νόσων δόξαι πρὸς Μίθρην. Καλλιστόλας. Περὶ βασιλείας. ᾿Αναξιμένης. ᾿Επιστολαί.

῞Α δὲ αὐτῷ δοκεῖ ἐν αὐτοῖς, ἐκθέσθαι πειράσομαι τρεῖς ἐπιστολὰς αὐτοῦ παραθέμενος, ἐν αἷς πᾶσαν τὴν ἑαυτοῦ φιλοσοφίαν ἐπιτέτμηται 29 θήσομεν δὲ καὶ τὰς Κυρίας αὐτοῦ δόξας καὶ εἴ τι ἔδοξεν ἐκλογῆς ἀξίως ἀνεφθέγχθαι, ὥστε σὲ πανταχόθεν καταμαθεῖν τὸν ἄνδρα κἄμα κρίνειν εἰδέναι. τὴν μὲν οὖν πρώτην ἐπιστολὴν γράφει πρὸς ῾Ηρόδοτον <ἥτις ἐστὶ περὶ τῶν φυσικῶν, τὴν δὲ δευτέραν πρὸς Πυθοκλέα,> ἥτις ἐστὶ περὶ μεταρσίων· τὴν τρίτην πρὸς Μενοικέα, ἔστι δ᾽ ἐν αὐτῇ τὰ περὶ βίων. ἀρκτέον δὴ ἀπὸ τῆς πρώτης, ὀλίγα προειπόντα περὶ τῆς διαιρέσεως τῆς κατ᾽ αὐτὸν φιλοσοφίας.

Διαιρεῖται τοίνυν εἰς τρία, τό τε κανονικὸν, καὶ φυσικὸν, καὶ ἠθικόν. 30 τὸ μὲν οὖν κανονικὸν ἐφόδους ἐπὶ τὴν πραγματείαν ἔχει, καὶ ἔστιν ἐν ἑνὶ τῷ ἐπιγραφομένῳ Κανών. τὸ δὲ φυσικὸν τὴν

música; *Sobre la justicia y las demás virtudes*; *Sobre los dones y la gratitud*; *Polimedes*; *Timócrates*, libros I, II y III; *Metrodoro*, libros I, II, III, IV y V; *Antidoro*, libros I y II; *Máximas sobre las enfermedades, a Mitro*; *Calístola*; *Sobre la realeza*; *Anaxímenes*; *Cartas*.

Procuraré exponer las doctrinas contenidas en estas obras y citaré sus tres cartas, en las que se encuentra resumida la totalidad de su propia filosofía. [29] Presentaremos también sus *Máximas capitales* y una selección de lo que nos pareció más digno de ser mencionado, de modo que tú seas capaz de comprenderlo y, al mismo tiempo, sepas juzgarlo. Pues bien, la primera carta, que trata cuestiones de física, la escribe a Heródoto; la segunda, que trata sobre los fenómenos celestes, a Pítocles; y la tercera, en la cual trata las cuestiones concernientes a los modos de vida, a Meneceo. Obviamente, debemos comenzar por la primera, aunque antes nos referiremos brevemente a su división de la filosofía.

Pues bien, la divide en tres: la canónica, la física y la ética. [30] Ahora bien, la canónica contiene el método para el estudio de su doctrina y se encuentra en un único escrito llamado *Canon*.[71] La física se ocupa de toda la consideración teórica concerniente a la naturaleza y está contenida en los tratados *Sobre la naturaleza*, en treinta y siete libros, y de un modo elemental en las *Cartas*.[72] La ética, por su parte, trata las

περὶ φύσεως θεωρίαν πᾶσαν, καὶ ἔστιν ἐν ταῖς Περὶ φύσεως βίβλοις λ´ ζ´ καὶ ταῖς ἐπιστολαῖς κατὰ στοιχεῖον. τὸ δὲ ἠθικὸν τὰ περὶ αἱρέσεως καὶ φυγῆς· ἔστι δ' ἐν ταῖς Περὶ βίων βίβλοις καὶ ἐπιστολαῖς καὶ τῷ Περὶ τέλους. Εἰώθασι μέντοι τὸ κανονικὸν ὁμοῦ τῷ φυσικῷ τάττειν. καλοῦσι δ' αὐτὸ περὶ κριτηρίου καὶ ἀρχῆς, καὶ στοιχειωτικόν· τὸ δὲ φυσικὸν περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, καὶ περὶ φύσεως· τὸ δὲ ἠθικὸν περὶ αἱρετῶν καὶ φευκτῶν, καὶ περὶ βίων καὶ τέλους.

31 Τὴν διαλεκτικὴν ὡς παρέλκουσαν ἀποδοκιμάζουσιν· ἀρκεῖν γὰρ τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους. ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγων ἐστὶν ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη· οἱ δ' Ἐπικούρειοι καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας· λέγει δὲ καὶ ἐν τῇ πρὸς Ἡρόδοτον ἐπιτομῇ καὶ ἐν ταῖς Κυρίαις δόξαις. πᾶσα γάρ, φησίν, αἴσθησις ἄλογός ἐστι καὶ μνήμης οὐδεμιᾶς δεκτική. οὔτε γὰρ ὑφ' αὑτῆς κινεῖται, οὔτε ὑφ' ἑτέρου κινηθεῖσα δύναταί τι προσθεῖναι ἢ ἀφελεῖν. οὐδὲ ἔστι τὸ δυνάμενον αὐτὰς διελέγξαι. 32 οὔτε γὰρ ἡ ὁμογένεια αἴσθησις τὴν

cuestiones concernientes a la elección y la evitación, y está contenida en los libros *Sobre los modos de vida*, en las *Cartas* y en la obra *Sobre el fin*. <Los epicúreos> suelen ordenar la canónica con la física y la llaman "sobre el criterio y el principio", es decir "elemental".[73] La física trata lo concerniente a la generación y la corrupción, es decir lo concerniente a la naturaleza. Y la ética se ocupa de las cosas elegibles y evitables, de los modos de vida y del fin.

[31] Rechazan la dialéctica como engañosa[74] pues a los físicos les basta con avanzar siguiendo la voz de las cosas. En el *Canon* Epicuro dice que criterios de verdad son las sensaciones, las preconcepciones y los estados afectivos. Los epicúreos también <admiten como criterios de verdad> las proyecciones representativas de la mente;[75] también lo dice en el epítome a Heródoto y en las *Máximas capitales*. Pues toda sensación, afirma, es irracional y no es receptiva de recuerdo alguno; en efecto, no es movida por sí misma y, cuando es movida por otra cosa, no puede agregar o sustraer nada. Tampoco hay nada capaz de refutar las sensaciones, [32] pues una sensación similar <es incapaz de refutar a otra sensación> similar por cuanto ambas tienen un valor equivalente; tampoco la que no es similar puede hacerlo con una no similar, porque no son criterios de las mismas cosas. Ciertamente, tampoco puede hacerlo un argumento, pues todo argumento depende de

ὁμογένειαν διὰ τὴν ἰσοσθένειαν. οὔθ' ἡ ἀνομογένεια τὴν ἀνομογένειαν, οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν εἰσι κριτικαί· οὔτε μὴν λόγος, πᾶς γὰρ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται· οὔθ' ἡ ἑτέρα τὴν ἑτέραν, πάσαις γὰρ προσέχομεν. καὶ τὸ τὰ ἐπαισθήματα δ' ὑφεστάναι πιστοῦται τὴν τῶν αἰσθήσεων ἀλήθειαν. ὑφέστηκε δὲ τό τε ὁρᾶν ἡμᾶς καὶ ἀκούειν, ὥσπερ τὸ ἀλγεῖν. ὅθεν καὶ περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι. καὶ γὰρ καὶ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι κατά τε περίπτωσιν καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν, συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ. τά τε τῶν μαινομένων φαντάσματα καὶ <τὰ> κατ' ὄναρ ἀληθῆ· κινεῖ γάρ, τὸ δὲ μὴ ὂν οὐ κινεῖ.

33 Τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, οἷον τὸ Τοιοῦτόν ἐστιν ἄνθρωπος· ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων. παντὶ οὖν ὀνόματι τὸ πρώτως ὑποτεταγμένον ἐναργές ἐστι. καὶ οὐκ ἂν ἐζητήσαμεν τὸ ζητούμενον, εἰ μὴ πρότερον ἐγνώκειμεν αὐτό·

las sensaciones; ni una puede refutar a la otra, ya que nos fiamos por igual de todas ellas. El hecho de que subsistan reconocimientos perceptivos también confirma la verdad de las sensaciones. Subsiste el hecho de que nosotros vemos y oímos, como el de que sentimos dolor. Por tanto, respecto de las cosas no evidentes también es conveniente hacer inferencias a partir de las evidentes.[76] Por cierto que también todos nuestros conceptos han surgido a partir de las sensaciones, por coincidencia, por analogía, por semejanza, y por composición; el cálculo racional también contribuye en algo. Tanto las ficciones de los locos como las que se dan en el sueño son verdaderas pues producen un movimiento, y lo no existente no produce movimiento.

[33] Dicen que la preconcepción es como una especie de aprehensión, o una opinión recta, o una concepción o una noción universal almacenada en nosotros, es decir un recuerdo de lo que con frecuencia se nos presenta desde el exterior;[77] por ejemplo, "tal cosa es hombre". Pues tan pronto como se dice "hombre" de un modo inmediato se concibe su rasgo característico gracias a la preconcepción, ya que las sensaciones sirven de guía. Por tanto, lo que en un sentido prioritario queda subsumido bajo un nombre dado es evidente. Y no habríamos investigado lo que es objeto de investigación si antes no lo hubiésemos conocido. Por ejemplo, "lo que está

οἷον Τὸ πόρρω ἑστὼς ἵππος ἐστὶν ἢ βοῦς; δεῖ γὰρ κατὰ πρόληψιν ἐγνωκέναι ποτὲ ἵππου καὶ βοὸς μορφήν. οὐδ' ἂν ὠνομάσαμέν τι μὴ πρότερον αὐτοῦ κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθόντες. ἐναργεῖς οὖν εἰσιν αἱ προλήψεις.

Καὶ τὸ δοξαστὸν ἀπὸ προτέρου τινὸς ἐναργοῦς ἤρτηται, ἐφ' ὃ ἀναφέροντες λέγομεν, οἷον Πόθεν ἴσμεν εἰ τοῦτό ἐστιν ἄνθρωπος; 34 τὴν δὲ δόξαν καὶ ὑπόληψιν λέγουσιν, ἀληθῆ τέ φασι καὶ ψευδῆ· ἂν μὲν γὰρ ἐπιμαρτυρῆται ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται, ἀληθῆ εἶναι· ἐὰν δὲ μὴ ἐπιμαρτυρῆται ἢ ἀντιμαρτυρῆται, ψευδῆ τυγχάνειν. ὅθεν <τὸ> προσμένον εἰσήχθη· οἷον τὸ προσμεῖναι καὶ ἐγγὺς γενέσθαι τῷ πύργῳ καὶ μαθεῖν ὁποῖος ἐγγὺς φαίνεται.

Πάθη δὲ λέγουσιν εἶναι δύο, ἡδονὴν καὶ ἀλγηδόνα, ἱστάμενα περὶ πᾶν ζῷον, καὶ τὴν μὲν οἰκεῖον, τὴν δὲ ἀλλότριον· δι' ὧν κρίνεσθαι τὰς αἱρέσεις καὶ φυγάς. τῶν τε ζητήσεων εἶναι τὰς μὲν περὶ τῶν πραγμάτων, τὰς δὲ περὶ ψιλὴν τὴν φωνήν. καὶ ταῦτα δὴ περὶ τῆς διαιρέσεως καὶ τοῦ κριτηρίου στοιχειωδῶς.

Ἀντέον δὲ ἐπὶ τὴν ἐπιστολήν.

parado delante de mí, ¿es un caballo o un buey?" Pues en algún momento tenemos que haber conocido por medio de la preconcepción la forma de caballo y de buey. Tampoco habríamos dado ningún nombre a nada si antes no hubiésemos conocido mediante la preconcepción su rasgo característico. Consecuentemente, las preconcepciones son evidentes.

También lo que es objeto de opinión depende de algo evidente previo, en referencia a lo cual preguntamos: "¿cómo sabemos si esto es un hombre?" [34] Y a la opinión también la llaman "suposición"[78] y afirman que es tanto verdadera como falsa. Pues en caso de que sea confirmada o no invalidada, es verdadera; pero si no es confirmada o es invalidada resulta falsa. De aquí se introdujo la expresión "lo que espera confirmación"; por ejemplo, esperar y llegar a estar cerca de la torre y comprobar cómo se ve de cerca.

Dicen que los estados afectivos son dos, placer y dolor, que se dan en todo viviente, y que en tanto aquél nos es familiar, éste nos es ajeno. A través de ellos se disciernen las elecciones y evitaciones.[79] Entre las investigaciones, unas se refieren a los hechos, otras, en cambio, meramente a palabras. En esto, pues, dicho de un modo elemental, consiste lo concerniente a la división <epicúrea de la filosofía> y al criterio.

Ahora, empero, debemos pasar a la carta.[80]

NOTAS:

* Agradezco a Lena Balzaretti su lectura de una versión anterior de esta traducción, así como sus observaciones y sugerencias.

1 Metrodoro de Lámpsaco (*ca.* 331-277), filósofo epicúreo perteneciente al círculo íntimo de Epicuro (cf. DL X 18-22); fue un escritor muy prolífico pero sólo se conservan fragmentos de su obra. Epicuro nació el día 20 del mes de Gamelión –o el 10 de ese mes, según DL X 18– durante el arcontando de Sosígenes (342-341), o sea el 24 de enero de 341. Habitualmente se dice que la patria de Epicuro fue Samos, no Atenas. Sin embargo, en todas las doxografías se habla de Epicuro como "ateniense" (Ἀθηναῖος; véase, además de este pasaje, *Suda, s.v.* "Epicuro" =Epsilon 2404, ed. Adler). Eso se explica por el hecho de que Samos era una κληρουχία de Atenas, esto es, un tipo especial de colonia griega en la cual sus habitantes conservaban la ciudadanía original (en el caso de Epicuro, la ciudadanía original de su padre) y no formaban una comunidad completamente independiente; así, aunque Epicuro nació en Samos, era ateniense. Como ciudadanos atenieses que eran los colonos debían cumplir con la obligación del servicio militar (ἐφεβεία, para lo cual viaja Epicuro a Atenas en 323, cuando contaba alrededor de 18 años), pagaban los impuestos de guerra y tomaban parte en la actividad religiosa de Atenas. Por otra parte, si Epicuro no hubiese sido ateniense, no habría podido comprar el predio del Jardín, donde estableció su escuela.

2 Discípulo de Platón y compañero de Aristóteles en la Academia, a quien acompañó a Asos después de la muerte del maestro. Sucedió a Espeusipo en la conducción de la Academia, institución que dirigió

durante 25 años (DL IV 14).

3 En el 323 a.C.

4 En 322 a.C., año de la muerte de Aristóteles.

5 307-306 a.C.

6 Us. 179.

7 Pertenecía al círculo íntimo del maestro.

8 Cf. Sexto, *CP*, X 18 ss.

9 Historiador (s. III-II a.C.).

10 Se trata de Demócrito de Abdera, uno de los dos máximos representantes del atomismo antiguo (el otro es Leucipo) y del cual se conservan una considerable cantidad de fragmentos morales. Su nacimiento se ubica entre la 77a. y 80a. Olimpíada, es decir entre 472-469 a.C. y 460-457 a.C., respectivamente (cf. *Suda s.v.* "Demócrito"=DK 68A2). Cf. también Metrodoro (fr. 33, ed. Körte): "Metrodoro en su obra *Sobre la filosofía* ha dicho abiertamente que si Demócrito no lo hubiese precedido, Epicuro no se habría encaminado hacia la filosofía".

11 Poeta-filósofo (s. III a.C.). Fr. 51, ed. Diels.

12 O Aristodemo, como dice *Suda*, *s.v.* "Epicuro" (=Epsilon 2404, ed. Adler).

13 Filodemo de Gádara (s. I a.C.), contemporáneo de Cicerón, quien enseñó doctrinas epicúreas en Nápoles y gozó del respeto de los intelectuales romanos que asistían a sus clases. Las obras de Filodemo se conservan en fragmentos bastante dañados que han sido recuperados a partir de los restos encontrados de una biblioteca que estaba ubicada en una aldea cercana a Herculano (la biblioteca fue afectada por la erupción del volcán Vesubio en 79 d.C.). Filodemo escribió sobre diferentes temas (teología, cuestiones morales, teoría

literaria, retórica, etc); la *Sintaxis de los filósofos* es una obra de especial relevancia, sobre todo los dos libros que tratan sobre los académicos y los estoicos. Detalles sobre su obra pueden verse en Sedley (1989), 103-117 y Dorandi (1990), 2407-2423 y (1995), 168-182.

14 Escribió libros en contra de Epicuro (cf. Ateneo, XIII 612b).

15 Tercer escolarca de la Stoa antigua después de Zenón de Citio y de Cleantes de Asos (como lo atestigua Eusebio, *PE*, XV 13, 8). Dirigió la escuela desde aproximadamente el año 232 a.C. hasta su muerte (*ca.* 208 a.C.). Fue un importante innovador del estoicismo en las tres áreas en que los estoicos (y, en general, los filósofos helenísticos) solían dividir la filosofía: lógica, física y ética.

16 Posidonio, representante del estoicismo medio. La mayor parte de su obra (perdida para nosotros) es recogida por Galeno en sus *Hippocratis et Platonis Placita*. Posidonio abandona la ortodoxia de algunas doctrinas del estoicismo antiguo; en psicología moral es especialmente significativo su rechazo del monismo psicológico estoico y su aceptación de la tripartición platónica del alma.

17 Desarrolla su actividad en Roma, entre los años 30 y 8 a.C. Su obra histórica más importante es *Antigüedades Romanas*, de la que se conservan los diez primeros libros.

18 Cf. [23]; al parecer, fue una importante discípula de Epicuro. Es la destinataria de algunas de sus cartas (véase abajo [5]).

19 Aristipo de Cirene; se cuenta que llegó a Atenas atraído por la fama de Sócrates. Su relación con los círculos socráticos es sugerida por la referencia de Platón en *Fedón*, 59c. Datos sobre su vida y obra pueden encontrarse en DL II 66-84. Aristipo (y en general los cirenaicos) parece haber hablado (como más tarde hace Epicuro:

véase abajo [34]) de dos formas de pasiones o estados afectivos (πάθη): dolor (πόνος) y placer (ἡδονή; cf. DL II 86).

20 Timócrates y Heródoto fueron discípulos de Epicuro; el primero es el hermano de Metrodoro y, según se dice más adelante en [6], abandonó la escuela; el segundo es el discípulo a quien está dedicada la *CH*.

21 Us. 148.

22 Us. 124.

23 Us. 143.

24 Us. 125.

25 Us. 165.

26 En Ateneo XII 546e (Us. 67) el texto es más completo en esta última parte: "si también suprimo los movimientos placenteros que a través de la forma se producen en la vista".

27 Us. 163.

28 Epicteto de Hierápolis (50-130 d.C.), el máximo representante del "estoicismo imperial". Sus enseñanzas fueron recogidas por su discípulo Arriano y publicadas en dos libros que conservamos: *Enquiridión* (o *Manual*) y *Disertaciones*. Para la acusación de Epicteto contra Epicuro cf. *Disertaciones*, III 24, 38-39.

29 O, tal vez, como traduce Arrighetti, "experiencia de vida" (cf. su [1960], 419).

30 Como persuasivamente sugiere Festugière ([1960], p. 50), se trata del gasto que implicaba la alimentación de la comunidad epicúrea en su totalidad.

31 Us. 145.

32 Nausífanes de Teos, filósofo atomista del s. IV a.C.; fue discípulo

del escéptico Pirrón y probablemente impartió a Epicuro las primeras lecciones de atomismo.

[33] Us. 113.

[34] Como sugiere Bailey ([1926], 406), es un epíteto sarcástico que alude a Platón como el "filósofo de oro" pues pertenecía a la clase más alta de la sociedad platónica (la de los perfectos guardianes), a la que corresponde el oro en la analogía de los metales (cf. *República*, III 415a).

[35] Célebre sofista nacido en Abdera hacia el 485 a.C. Autor de la famosa sentencia (recogida, entre otros, por Platón, *Crátilo*, 385e; *Teeteto*, 151e ss. y Aristóteles, *Metafísica*, K XI 1062b13 ss.), según la cual "el hombre es medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son". El sentido y alcances de esa afirmación son detalladamente discutidos por Platón en el diálogo *Teeteto* y por Aristóteles en varios pasajes centrales de su *Metafísica*.

[36] "Juez del delirio".

[37] O sea "maníaco" (Us. 4).

[38] Pirrón de Elis (360-270 a.C.), el fundador del escepticismo antiguo. Al igual que Sócrates, no dejó nada escrito. Su tesis filosófica general es que todas las cosas son igualmente indiferentes, de modo que no hay manera de argumentar a favor o en contra de una posición.

[39] En este caso se trata de Metrodoro de Estratonicea, discípulo de Epicuro durante un tiempo y luego estudiante en la Academia escéptica de Carnéades.

[40] Oriundo de Cirene (214-128 a.C.), sucesor de Arcesilao en la conducción de la Academia platónica. Su pensamiento es recogido por Cicerón (especialmente en sus *Acad.*).

[41] Esta explicación de por qué Epicuro no participó en política resulta

demasiado ingenua; en realidad, el mismo Epicuro recomienda en forma explícita evitar la política (cf. DL X 118) y, como hace notar Bailey ([1926], 408), la considera destructiva de la imperturbabilidad (ἀταραξία), uno de los placeres catastemáticos (cf. *SV* 58; *MC* 7 y Long, Sedley (1987), vol. I, 134 ss.).

[42] En este contexto "Grecia" debe significar especialmente Atenas, tal como se encontraba durante el sitio al que la sometió Demetrio de Falero en el 295 a.C.

[43] Epicuro compró una casa situada entre el centro de Atenas y el Pireo, cerca de la Academia platónica, cuyo jardín dio el nombre a su escuela.

[44] Se entiende "los epicúreos".

[45] Us. 543.

[46] El proverbio "lo de los amigos es común" es atribuido a Pitágoras de Samos (cf. DL VIII 10; *Timeo* fr. 13a J.). El dicho también es recogido por Platón (*Lisis* 207c) y Aristóteles (*EN* 1159b31, *Política* 1263a30).

[47] Us. 182.

[48] Nacido en Naúcratis (Egipto), vivió hacia fines del siglo II. Sólo se conserva un grupo de epigramas compuestos en distintos versos.

[49] Filósofo pluralista oriundo de Clazómenas (s. V a.C.).

[50] Discípulo de Anaxágoras y maestro de Sócrates (s. V. a.C.).

[51] Peripatético discípulo de Teofrasto.

[52] Se trata del fundador del atomismo. Se reconoce un único fragmento como auténtico de Leucipo: "Nada se produce en vano sino que todo se produce por una razón y por necesidad" (DK 67B2).

[53] Según Jenócrates, "el motivo (αἰτία) de la invención de la filosofía es hacer cesar la perturbación (τὸ ταραχῶδες) en los hechos de la

vida" (fr. 4 Heinze). Aquí puede encontrarse el antecedente de la ἀταραξία epicúrea.

[54] Sobre la traducción de κυρία ("corriente") cf. Aristóteles, *Retórica*, III 1404b6 y *Poética* 1457b3.

[55] Aristófanes de Bizancio, uno de los más importantes filólogos de la época helenística; fue el responsable (junto con otros eruditos y estudiosos de la literatura griega clásica) de la tarea de edición crítica de textos, exégesis y análisis lexicográfico.

[56] Sin embargo, en las tres cartas principales (a Heródoto, a Pítocles y a Meneceo) el saludo inicial es Χαίρειν, "Salud".

[57] Se trata del peripatético Aristón de Ceos.

[58] Según el testimonio de Cicerón, Pánfilo fue discípulo de Platón (*ND* I 72).

[59] 341 d.C.

[60] Es decir en el 340 a.C.

[61] En el 308 a.C., contando con 32 años, Epicuro funda su primera escuela en Mitilene y Lámpsaco, donde permanece cinco años. La escuela se muda a Atenas en el 303 a.C. y Epicuro muere a los 72 años.

[62] Queda a la cabeza del Jardín en el 271 a.C. En Porfirio, *De abstinentia* 1, 7.1-9.4 se conserva la explicación de Hermarco acerca de los orígenes de la ley.

[63] El texto omitido (el final de DL X 16 y parte de DL X 22) corresponde al testamento de Epicuro. Para una traducción española del mismo me permito remitir a Boeri (1997), 74-76.

[64] Véase **[19]**.

[65] Cf. [5].

[66] Se trata del epicúreo Colotes contra el cual Plutarco escribió su *Contra Colotes*, una importante fuente para el conocimiento de la filosofía moral epicúrea.

[67] Maestro del epicúreo Filodemo.

[68] O sea, un cuarto Epicuro contando con el célebre filósofo.

[69] Literalmente dice "como un testimonio de fuera", es decir como una cita hecha de otro autor.

[70] Las fuentes antiguas hablan de Crisipo como de un escritor muy prolífico, aunque también hacen notar que sus escritos están llenos de repeticiones, correcciones y citas de otros autores (DL VII 179; 189). También hablan de la dificultad de su estilo (Valerio Máximo, VIII 7, 10) y dicen que, a pesar de que tuvo el conocimiento más exacto de la dialéctica, nadie compuso sus discursos de un modo más desordenado que Crisipo (Dionisio de Halicarnaso, *De comp. verborum*, p. 30, ed. Usener-Radermacher). Esto contrasta con lo que nos cuenta Diógenes Laercio de Epicuro, quien no sólo tuvo un estilo claro y llano sino que su obra no tiene repeticiones ni citas de otros autores.

[71] La división habitual de la filosofía en época helenística es física, lógica y ética y, aunque este tipo de división fue característico del período helenístico (véanse sobre todo las discusiones estoicas sobre el tema en DL VII 39; Aecio, I 2; Plutarco, *SR*, 1035a7-b12), tuvo significativas anticipaciones en Aristóteles y Jenócrates (cf. Aristóteles, *Tópicos*, 105b19-25; Jenócrates, fr. 1 Heinze). El canon epicúreo sin duda reemplaza la lógica pues trata cuestiones relacionadas con teoría del conocimiento, el problema del criterio, lógica propiamente dicha y temas epistemológicos en general.

[72] En las *CH* y *CP*. El tratado *Sobre la naturaleza* se conserva en forma fragmentaria.

[73] Probablemente, en el sentido de que contiene los elementos o fundamentos del sistema.

[74] En la traducción de παρέλκουσαν ("engañosa") sigo a Bailey ([1926], 413-414), quien persuasivamente argumenta que para Epicuro la dialéctica no sólo es "superflua" (otra posible traducción del término que adoptan Bignone [1920] y Arrighetti [1960], *ad loc.*) sino engañosa en un sentido activo.

[75] Las "proyecciones de la mente" (ἐπιβολὰς τῆς διανοίας) constituyen otro criterio de verdad, y son una especie de respuesta activa por parte de la mente a las partículas corpóreas que provienen del exterior. Tales proyecciones resultan decisivas para la formación de las representaciones. Epicuro menciona las ἐπιβολαί en varios pasajes de la *CH* (cf., por ejemplo, *CH*, 35-36; 38; 50; 69).Una explicación que ayuda a la comprensión de este concepto clave es la de Lucrecio (*NC*, IV 779 ss.); véase también el esclarecedor comentario de Asmis en (1999), 271-75.

[76] Las "cosas evidentes" son τὰ φαινόμενα, los fenómenos, las cosas susceptibles de percepción sensible.

[77] Cf. Aristóteles, *Metafísica*, A I, 980b29-981a1.

[78] Una identificación similar entre opinión y suposición puede encontrarse en el extracto de ética estoica recogido por Estobeo (*Eclogae*, 2.111, 18-21, ed. Wachsmuth).

[79] Es decir, son nuestros criterios de verdad práctica.

[80] Lo que sigue (DL X 35-83 y 84-116) son la *CH* y la *CP*, respectivamente.

CARTA A MENECEO

(Diógenes Laercio X 122-135)

121 ᾿Επίκουρος Μενοικεῖ χαίρειν.

122 Μήτε νέος τις ὢν μελλέτω φιλοσοφεῖν, μήτε γέρων ὑπάρχων κοπιάτω φιλοσοφῶν. οὔτε γὰρ ἄωρος οὐδείς ἐστιν οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον. ὁ δὲ λέγων ἢ μήπω τοῦ φιλοσοφεῖν ὑπάρχειν ὥραν ἢ παρεληλυθέναι τὴν ὥραν ὅμοιός ἐστιν τῷ λέγοντι πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μὴ παρεῖναι τὴν ὥραν ἢ μηκέτι εἶναι. ὥστεφιλοσοφητέον καὶ νέῳ καὶ γέροντι, τῷ μὲν ὅπως γηράσκων νεάζῃ τοῖς ἀγαθοῖς διὰ τὴν χάριν τῶν γεγονότων, τῷ δὲ ὅπως νέος ἅμα καὶ παλαιὸς ᾖ διὰ τὴν ἀφοβίαν τῶν μελλόντων· μελετᾶν οὖν χρὴ τὰ ποιοῦντα τὴν εὐδαιμονίαν, εἴπερ παρούσης μὲν αὐτῆς πάντα ἔχομεν, ἀπούσης δὲ πάντα πράττομεν εἰς τὸ ταύτην ἔχειν.

123 Ἃ δέ σοι συνεχῶς παρήγγελλον, ταῦτα καὶ πρᾶττε καὶ μελέτα, στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν ταῦτ᾽ εἶναι διαλαμβάνων. Πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῷον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη, μηθὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαπτε· πᾶν δὲ τὸ φυλάττειν

121 Epicuro a Meneceo: que estés bien.

122 Nadie por ser joven vacile en filosofar ni por hallarse en la vejez de filosofar se fatigue[1]. Pues para la salud del alma nadie es inmaduro o maduro en demasía. El que dice que el momento de filosofar no llegó aún o que ya ha pasado es semejante al que dice que, con respecto a la felicidad, el momento no está presente o que ya no lo está[2]. De modo que deben filosofar tanto el joven como el anciano; éste, para que al envejecer vaya rejuveneciéndose con los bienes debidos a la gratitud por lo que ha acaecido[3]; aquél, para que sea joven y a la vez anciano por la ausencia de temor frente al porvenir. Por tanto, hay que meditar acerca de las cosas que ocasionan la felicidad, puesto que, cuando ella está presente, lo tenemos todo; pero, cuando está ausente, hacemos todo para conseguirla[4].

123 Las cosas que yo continuamente te aconsejaba ponlas en práctica y ejercítalas[5], teniendo en claro que son los elementos de una vida buena[6]. En primer lugar, considera al dios como un ser viviente incorruptible y dichoso, tal como lo ha perfilado la noción común[7] de lo divino y no le atribuyas nada ajeno a la incorruptibilidad ni impropio de la dicha[8]. Cree de él todo lo que sea capaz de preservar su

αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετὰ ἀφθαρσίας μακαριότητα περὶ αὐτὸν δόξαζε. θεοὶ μὲν γὰρ εἰσίν· ἐναργὴς γὰρ αὐτῶν ἐστιν ἡ γνῶσις· οἵους δ' αὐτοὺς <οἱ> πολλοὶ νομίζουσιν, οὐκ εἰσίν· οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐτοὺς οἵους νομίζουσιν. ἀσεβὴς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων. **124** οὐ γὰρ προλήψεις εἰσὶν ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις. ἔνθεν αἱ μέγισται βλάβαι [αἴτιαι τοῖς κακοῖς] ἐκ θεῶν ἐπάγονται καὶ ὠφέλειαι. ταῖς γὰρ ἰδίαις οἰκειούμενοι διὰ παντὸς ἀρεταῖς τοὺς ὁμοίους ἀποδέχονται, πᾶν τὸ μὴ τοιοῦτον ὡς ἀλλότριον νομίζοντες.

Συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στέρησις δέ ἐστιν αἰσθήσεως ὁ θάνατος. ὅθεν γνῶσις ὀρθὴ τοῦ μηθὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον ἀπολαυστὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητόν, οὐκ ἄπειρον προστιθεῖσα χρόνον, ἀλλὰ τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον. **125** οὐθὲν γάρ ἐστιν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν τῷ κατειληφότι γνησίως τὸ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν. ὥστε μάταιος ὁ λέγων δεδιέναι τὸν θάνατον οὐχ ὅτι λυπήσει

beatitud conjuntamente con su incorruptibilidad. Pues los dioses existen, ya que el conocimiento que tenemos de ellos es evidente[9]. No existen, empero, de la manera como la mayoría de la gente piensa que son, pues de esa manera no los conserva íntegros[10]. No es impío el que niega los dioses de la mayoría sino el que le atribuye a los dioses las opiniones de la mayoría[11]. **124** Pues sus afirmaciones acerca de los dioses no son prenociones sino suposiciones falsas[12]. De ahí que los más grandes daños procedan de los dioses[13], y también los beneficios. Pues, al estar continuamente consubstanciados con sus propias virtudes, ellos acogen a los que les son semejantes y a todo lo que no es de tal condición lo consideran como ajeno[14].

Habitúate a creer que la muerte no es nada para nosotros[15] puesto que todo bien y todo mal reside en la sensación y la muerte es privación de la sensación[16]. De aquí que el recto conocimiento de que la muerte no es nada para nosotros hace gozosa la condición mortal de la vida, no por añadirle un tiempo ilimitado, sino por suprimirle el deseo de inmortalidad. **125** Nada, pues, en la vida es temible para el que legítimamente ha comprendido que nada temible acontece en el no vivir[17]. De modo que vano es el que dice que teme la muerte no porque, una vez presente, le producirá

παρών, ἀλλ' ὅτι λυπεῖ μέλλων. ὃ γὰρ παρὸν οὐκ ἐνοχλεῖ, προσδοκώμενον κενῶς λυπεῖ. τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν. οὔτε οὖν πρὸς τοὺς ζῶντάς ἐστιν οὔτε πρὸς τοὺς τετελευτηκότας, ἐπειδήπερ περὶ οὓς μὲν οὐκ ἔστιν, οἳ δ' οὐκέτι εἰσίν. 'Αλλ' οἱ πολλοὶ τὸν θάνατον ὁτὲ μὲν ὡς μέγιστον τῶν κακῶν φεύγουσιν, ὁτὲ δὲ ὡς ἀνάπαυσιν τῶν ἐν τῷ ζῆν <κακῶν αἱροῦνται. ὁ δὲ σοφὸς οὔτε παραιτεῖται τὸ ζῆν> **126** οὔτε φοβεῖται τὸ μὴ ζῆν· οὔτεγὰρ αὐτῷ προσίσταται τὸ ζῆν οὔτε δοξάζεται κακὸν εἶναί τι τὸ μὴ ζῆν. ὥσπερ δὲ τὸ σιτίον οὐ τὸ πλεῖστον πάντως ἀλλὰ τὸ ἥδιστον αἱρεῖται, οὕτω καὶ χρόνον οὐ τὸν μήκιστον ἀλλὰ τὸν ἥδιστον καρπίζεται. 'Ο δὲ παραγγέλλων τὸν μὲν νέον καλῶς ζῆν, τὸν δὲ γέροντα καλῶς καταστρέφειν, εὐήθης ἐστὶν οὐ μόνον διὰ τὸ τῆς ζωῆς ἀσπαστόν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ τὴν αὐτὴν εἶναι μελέτην τοῦ καλῶς ζῆν καὶ τοῦ καλῶς ἀποθνῄσκειν. πολὺ δὲ χείρων καὶ ὁ λέγων

dolor, sino porque le produce dolor cuando está por venir. Pues aquello que al estar presente no perturba, al anticiparlo produce un dolor vano. Entonces, el más horripilante de los males, la muerte, no es nada para nosotros[18] porque cuando nosotros existimos, la muerte no está presente, y cuando la muerte se hace presente, nosotros no existimos. Por consiguiente, ella no es nada ni para los vivos ni para los muertos, precisamente porque para aquéllos no existe, y éstos, ya no existen. Pero la mayoría o bien huye de la muerte como del mayor de los males, o bien la toma como terminación de los males de la vida. El sabio, en cambio, ni rechaza vivir **126** ni teme no vivir, pues la vida no es para él obstáculo ni considera un mal el no vivir[19]. Y tal como no escoge el alimento más abundante sino el más placentero, así tampoco disfruta del tiempo más duradero, sino del más placentero[20]. Quien exhorta al joven a vivir bien y al anciano a acabar bien sus días es un simple, no sólo por lo amable de la vida, sino porque el cuidado acerca del vivir bien y del morir bien es el mismo[21]. Sin embargo, mucho peor todavía el que dice

καλὸν μὴ φῦναι,
φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας 'Αΐδαο περῆσαι.

127 εἰ μὲν γὰρ πεποιθὼς τοῦτό φησιν, πῶς οὐκ ἀπέρχεται ἐκ τοῦ ζῆν; ἐν ἑτοίμῳ γὰρ αὐτῷ τοῦτ' ἐστίν, εἴπερ ἦν βεβουλευμένον αὐτῷ βεβαίως· εἰ δὲ μωκώμενος, μάταιος ἐν τοῖς οὐκ ἐπιδεχομένοις.

Μνημονευτέον δὲ ὡς τὸ μέλλον οὔτε πάντως ἡμέτερον οὔτε πάντως οὐχ ἡμέτερον, ἵνα μήτε πάντως προσμένωμεν ὡς ἐσόμενον μήτε ἀπελπίζωμεν ὡς πάντως οὐκ ἐσόμενον.

'Αναλογιστέον δὲ ὡς τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι φυσικαί, αἱ δὲ κεναί, καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον· τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν. **128** τούτων γὰρ ἀπλανὴς θεωρία πᾶσαν αἵρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστι τέλος. τούτου γὰρ χάριν πάντα πράττομεν, ὅπως μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν. ὅταν δὲ ἅπαξ τοῦτο περὶ ἡμᾶς γένηται, λύεται πᾶς ὁ τῆς ψυχῆς χειμών, οὐκ ἔχοντος τοῦ ζῴου

"Bueno es no haber nacido
o, una vez nacido, franquear lo antes posible las puertas del Hades."[22]

127 Porque, si dice esto convencido, ¿cómo es que no se aparta del vivir?[23] Pues en su poder está, si fue algo decidido[24] por él mismo con firmeza. Pero, si lo dice bromeando, es un impertinente en cosas que no lo consienten[25].

Se ha de recordar que el porvenir ni es absolutamente nuestro ni es absolutamente no nuestro, a fin de que no lo esperemos como algo que de todos modos ha de llegar ni desesperemos de él como si de todos modos no hubiera de llegar[26].

Se ha de reflexionar análogamente en que, de los deseos[27], unos son naturales, otros, vacíos, y que de los naturales, unos son necesarios, otros, sólo naturales. De los necesarios, unos lo son con respecto a la felicidad, otros al desembarazo del cuerpo y otros para la vida misma. **128** Una consideración no desviada de aquéllos sabe conducir toda elección y toda evitación hacia la salud del cuerpo y a la imperturbabilidad del alma, puesto que eso de vivir felizmente es la finalidad[28]. Ciertamente, es en vista de este fin que lo hacemos todo, para que no suframos ni sintamos temor. Y una vez que esto nos ha sobrevenido, se apacigua

βαδίζειν ὡς πρὸς ἐνδέον τι καὶ ζητεῖν ἕτερον ᾧ τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀγαθὸν συμπληρώσεται. τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· <ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν,> οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα.

Καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν. **129** ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες. Καὶ ἐπεὶ πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον, διὰ τοῦτο καὶ οὐ πᾶσαν ἡδονὴν αἱρούμεθα, ἀλλ᾽ ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἕπηται· καὶ πολλὰς ἀλγηδόνας ἡδονῶν κρείττους νομίζομεν, ἐπειδὰν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακολουθῇ πολὺν χρόνον ὑπομείνασι τὰς ἀλγηδόνας. πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν, οὐ πᾶσα μέντοι αἱρετή· καθάπερ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν, οὐ πᾶσα δὲ ἀεὶ φευκτὴ πεφυκυῖα. **130** τῇ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει. χρώμεθα γὰρ τῷ μὲν ἀγαθῷ κατά

toda la tempestad del alma, no teniendo que encaminarse el ser viviente hacia algo que le falta, ni que buscar otra cosa con la que habrá de completar el bien del alma y del cuerpo[29]. Pues justamente necesitamos del placer cuando sentimos dolor debido a la ausencia de placer, y cuando no sentimos dolor, no necesitamos del placer[30]. Y es por esta razón que decimos que el placer es principio y fin **129** de una vida feliz[31], pues lo hemos reconocido como el bien primero y congénito, y a partir de él damos comienzo a toda elección y a todo rechazo y en él venimos a dar cuando juzgamos todo bien con el estado afectivo como norma[32]. Y como éste es el bien primero y connatural, por eso no escogemos cualquier placer, sino que a veces preterimos muchos placeres cuando lo dificultoso que se sigue de ellos nos es más considerable. Y a muchos dolores los consideramos preferibles en caso de que les siguiera, tras soportar mucho tiempo los dolores, un placer para nosotros mayor. Entonces, todo placer, por su propia naturaleza es un bien, pero en verdad, no todo placer es digno de elección. Así también todo dolor es un mal, pero no siempre todo dolor es por naturaleza digno de evitación[33]. **130** No obstante, conviene juzgar todo esto mediante cálculo y observación de lo provechoso y perjudicial, pues, en ciertos

τινας χρόνους ὡς κακῷ, τῷ δὲ κακῷ τοὔμπαλιν ὡς ἀγαθῷ.

Καὶ τὴν αὐτάρκειαν δὲ ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν, οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ᾽ ὅπως ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλά, τοῖς ὀλίγοις ἀρκώμεθα, πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι, καὶ ὅτι τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον, οἵ τε λιτοὶ χυλοὶ ἴσην πολυτελεῖ διαίτῃ τὴν ἡδονὴν ἐπιφέρουσιν, ὅταν ἅπαν τὸ ἀλγοῦν κατ᾽ ἔνδειαν ἐξαιρεθῇ, 131 καὶ μᾶζα καὶ ὕδωρ τὴν ἀκροτάτην ἀποδίδωσιν ἡδονήν, ἐπειδὰν ἐνδέων τις αὐτὰ προσενέγκηται. τὸ συνεθίζειν οὖν ἐν ταῖς ἁπλαῖς καὶ οὐ πολυτελέσι διαίταις καὶ ὑγιείας ἐστὶ συμπληρωτικὸν καὶ πρὸς τὰς ἀναγκαίας τοῦ βίου χρήσεις ἄοκνον ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον καὶ τοῖς πολυτελέσιν ἐκ διαλειμμάτων προσερχομένοις κρεῖττον ἡμᾶς διατίθησι καὶ πρὸς τὴν τύχην ἀφόβους παρασκευάζει.

Ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ὥς τινες ἀγνοοῦντες καὶ οὐχ

momentos, nos valemos del bien como de un mal y, a la inversa, del mal como de un bien.

Y consideramos un gran bien a la autarquía[34], no para que en toda ocasión nos valgamos de pocas cosas, sino para que, en caso de no tener muchas, con pocas nos contentemos, genuinamente convencidos de que disfrutan de la abundancia con más placer los que apenas necesitan de ella y de que todo lo natural es fácil de obtener y lo vacío, difícil[35], y que los alimentos sencillos dispensan igual placer que una dieta dispendiosa, una vez suprimido del todo el dolor causado por la necesidad, 131 y el pan de cebada y el agua procuran extremado placer toda vez que se los lleva a la boca alguien que los necesita[36]. Por lo tanto, el acostumbrarse a dietas sencillas y sin grandes gastos es la plenitud de la salud, hace al hombre animoso frente a los apremiantes trámites de la vida, nos dispone mejor para las cosas opulentas que de cuando en cuanto se presentan y nos hace impávidos ante la fortuna. Entonces, en tanto digamos que el placer es el fin, no hablamos de los placeres de los disolutos ni de los placeres que yacen en el goce sensual, como creen algunos porque son ignorantes o están en desacuerdo o lo han acogido

ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν· 132 οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπολαύσεις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα φέρει πολυτελὴς τράπεζα, τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων, ἐξ ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος.

Τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις. διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις, ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί, διδάσκουσα ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως <οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως> ἄνευ τοῦ ἡδέως. συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως, καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἐστὶν ἀχώριστον.

133 Ἐπεὶ τίνα νομίζεις εἶναι κρείττονα τοῦ καὶ περὶ θεῶν ὅσια δοξάζοντος καὶ περὶ θανάτου διὰ παντὸς ἀφόβως ἔχοντος καὶ τὸ τῆς φύσεως ἐπιλελογισμένου τέλος, καὶ τὸ μὲν τῶν ἀγαθῶν πέρας ὡς ἔστιν εὐσυμπλήρωτόν τε καὶ εὐπόριστον

mal, sino de no sentir dolor en el cuerpo ni perturbación en el alma[37]. **132** Pues, ni las borracheras ni las continuas juergas ni los goces con adolescentes y mujeres, ni los pescados ni demás manjares cuantos ofrece una mesa suntuosa generan la dulzura de la vida, sino el sobrio razonamiento capaz de indagar las causas de toda elección y evitación y capaz de desechar las opiniones a partir de las cuales la más grande inquietud se adueña de las almas.

De todo esto es principio y máximo bien la prudencia. Por eso también la prudencia es más valiosa que la filosofía[38]. De ella se originan todas las demás virtudes, al enseñarnos que no es posible vivir placenteramente sin hacerlo prudente, noble y justamente, como tampoco es posible vivir prudente, noble y justamente sin hacerlo placenteramente. Pues las virtudes son connaturales a la vida placentera, y el vivir placentero es inseparable de ellas.

133 En efecto, ¿piensas que hay alguien superior a aquél que tiene piadosa opinión de los dioses, que en todo momento se encuentra libre del temor a la muerte, que ha examinado exhaustivamente el objetivo según naturaleza y discierne lo fácil que es de colmar y de obtener el límite de los bienes y que el de los males, en cambio, tiene exiguos o el tiempo o el dolor?[39]

διαλαμβάνοντος, τὸ δὲ τῶν κακῶν ὡς ἢ χρόνους ἢ πόνους ἔχει βραχεῖς; τὴν δὲ ὑπό τινων δεσπότιν εἰσαγομένην πάντων . . . . . . ἀγγέλλοντος <ὧν ἃ μὲν κατ' ἀνάγκην ἐστίν>, ἃ δὲ ἀπὸ τύχης, ἃ δὲ παρ' ἡμᾶς, διὰ τὸ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄστατον ὁρᾶν, τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον, ᾧ καὶ τὸ μεμπτὸν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν. 134 ἐπεὶ κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἱμαρμένῃ δουλεύειν· ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἡ δὲ ἀπαραίτητον ἔχει τὴν ἀνάγκην. τὴν δὲ τύχην οὔτε θεὸν ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὑπολαμβάνων — οὐθὲν γὰρ ἀτάκτως θεῷ πράττεται — οὔτε ἀβέβαιον αἰτίαν, <οὐκ> οἴεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἀνθρώποις δίδοσθαι, ἀρχὰς μέντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι· 135 κρεῖττον εἶναι νομίζει εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν· βέλτιον γὰρ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ καλῶς κριθὲν <μὴ ὀρθωθῆναι ἢ τὸ μὴ καλῶς κριθὲν> ὀρθωθῆναι διὰ ταύτην.

Y que proclama a aquélla entronizada por algunos como señora de todas las cosas,[40]. . . . . . de las cuales están las que son por necesidad, las que son por azar, y las que son por nosotros[41] y advierte que la necesidad es irresponsable, el azar es inestable y lo que es por nosotros no tiene dueño y de esto se sigue por naturaleza lo censurable y también lo contrario[42]. **134** Porque mejor era atenerse a las fábulas acerca de los dioses[43] que esclavizarse a la fatalidad de los físicos[44], pues aquéllas abocetan la esperanza de la disuasión de los dioses por medio de honras[45]; mientras ésta tiene a la necesidad por inexorable. A la fortuna no la considera ni una divinidad como cree la mayoría de la gente —pues nada sin orden es hecho[46] por un dios— ni tampoco una causa insegura, pues no piensa que por ella sea otorgado a los hombres lo bueno o lo malo para el vivir con felicidad, aunque los principios de los bienes y males supremos sean procurados por ella. **135** Piensa que es mejor ser desafortunado sensatamente que afortunado insensatamente, pues en las acciones es preferible que la decisión correcta no sea realzada por la fortuna a que lo sea la incorrecta.

Ταῦτα οὖν καὶ τὰ τούτοις συγγενῆ μελέτα πρὸς σεαυτὸν ἡμέρας καὶ νυκτὸς <καὶ> πρός τὸν ὅμοιον σεαυτῷ, καὶ οὐδέποτε οὔθ' ὕπαρ οὔτ' ὄναρ διαταραχθήσῃ, ζήσῃ δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις. οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῴῳ ζῶν ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς.

De estas cosas, entonces, y de las que te son afines ocúpate contigo mismo de día y de noche[47] con alguien semejante a ti[48], y nunca serás perturbado ni en la vigilia ni en el sueño; en cambio, vivirás como un dios entre los hombres[49]. Pues en nada se parece a un ser viviente mortal el hombre que vive entre bienes inmortales[50].

NOTAS:

[1] La ética epicúrea plantea el ejercicio de la filosofía como urgente e imprescindible recurso para la felicidad (*CPi*, 85, *SV* 14=Textos Complementarios 25 y 16, respectivamente), y como remedio para las tribulaciones del alma. Ello, en algún sentido, implica la desvalorización de la παιδεία entendida como formación fundamentalmente teorética (cf. Ateneo, XIII 588a=Texto Complementario 24; DL X 6); Platón, *República*, VII 522a-d; 531a ss.

[2] Con respecto a no dilatar el ser feliz, cf. *infra CM*, 131; véase también *SV* 27.

[3] Para el valor de la reminiscencia afectiva cf. Cicerón, *DT* III, 16, 35 ss; *Fin.*, II, 32, 104. Para la cuestión relativa a la posesión de los bienes pasados para el anciano cf. Epicuro, *SV* 17, 19 y 55 (Textos Complementarios 20, 21 y 22, respectivamente); Cicerón, *Fin.*, II 32, 104; y para el joven, cf. *infra*, *CM*, 135; *SV* 33; véase también Epicuro, *Carta a Idomeneo* (DL X 22 =Texto Complementario 26).

[4] Sobre el concepto del "soberano bien" como aquello en vistas de lo cual se hace todo lo demás pero ello no se hace en vistas de nada, cf. Cicerón, *Fin.*, I, 9, 29-30 y el importante antecedente de esta concepción en Aristóteles en *EN* I, 7, 1097bl-8; 4, 1095a15-17.

[5] πράττε: es un *leimotiv* de la filosofía helenística la invitación constante a ajustar el decir al hacer, a conciliar los actos con las palabras (cf. 127 donde critica a Teognis).

[6] στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν. Epicuro utiliza la expresión ἄτομα στοιχεῖα ("elementos indivisibles") cuando habla de los elementos primordiales que constituyen la trama de todas las cosas, esto es, los átomos (*CPi*, 86). Además, los elementos de la sabiduría no mantienen en absoluto entre ellos la relación puramente externa que mantienen entre sí los átomos físicos (*CM*, 132, *MC* 5). Estos elementos o principios del "vivir bien" se pueden oponer a las vanas y vacías opiniones de la mayoría. Los principios fundamentales para el vivir bien serán expuestos desde este parágrafo hasta el 127. Coinciden con los principios fundamentales de la moral práctica epicúrea que constituyen la primera parte del τετραφάρμακον, "el remedio cuádruple", al que siempre debemos recurrir para vivir bien. Véase Filodemo, *Contra los sofistas*, 4, 7-14: "el tetrafármaco (o remedio cuádruple): dios no produce temor, la muerte no induce a temerosa sospecha; y en tanto el bien es fácil de obtener lo terrible es fácil de soportar"; trad. Boeri (1997), p. 29. Cf. también *MC* 1-4.

[7] κοινὴ νόησις: la noción común es la preconcepción epicúrea (πρόληψις); cf. DL X 33 y el apartado 4 de la Introducción: "Presupuestos epistemológicos de la ética epicúrea". Esta preconcepción proviene del recuerdo de los simulacros de los dioses que vienen a nosotros en los sueños y en la vigilia (cf. Cicerón, *ND*, I, 16, 42-43; 18, 46 ss; 27, 76; Lucrecio, *NC*, V, 1169-1171 y Sexto, *CP*, IX 25=Texto Complementario 4). Para la teoría de los simulacros véase Epicuro, *CH*, 49 ss.

[8] Cf. Epicuro, *MC* 1; *CH*, 77.

[9] ἐναργής designa en Epicuro lo que es "visto" por intuición directa y que es, por lo tanto, evidente. Para ἐναργής en Epicuro cf. Clemente, *Misceláneas*, II 4, 16.3.1-17, 1.1, (=Texto Complementario 19). Sobre ἐνάργημα (como "hecho claro o evidente" o "intuición directa" cf. *CPi*, 91 y 96 = Textos Complementarios 29 y 30, respectivamente).

[10] Cf. *CH*, 76-77. Es decir, no es consecuente con la noción que tiene de ellos.

[11] Cf. Lucrecio, *NC* I, 88 ss., y V, 1198 ss.

[12] Cf. DL X 34.

[13] Ver *MC* 1; *CH*, 77 y *CM*, 135. Cf. Cicerón, *Fin.*, I, 19, 62; *CH*, 78. Para la posición estoica cf. también *SVF* II 1176-1178.

[14] Ver abajo, 135; *SV* 33 y *MC* 39. Cf. Filodemo, *Sobre la piedad*, p. 128, 5 (Us. 13).

[15] Las diferentes traducciones de esta famosa fórmula (ὁ θάνατος μηδὲν πρὸς ἡμᾶς) naturalmente implican distintas interpretaciones del pasaje: 1) "la muerte no es nada para nosotros", que hace hincapié en el *utilitarismo* de Epicuro: puesto que el pensamiento de la muerte no suscita ninguna afección (ni dolor ni placer) en el sabio, no tendríamos ningún interés en procurar hacernos esta idea; 2) "la muerte no es nada con relación a nosotros", que señala el *nominalismo* de Epicuro, tiende a acentuar un poco la tonalidad *perspectivista* de la fórmula original (porque la muerte, después de todo, *en sí*, no es nada absolutamente) y tiene el mérito de subrayar, siguiendo a Santayana (1969), p. 46, el hecho de que "si la teméis, estáis temiendo una mera palabra"; 3) "la muerte no nos toca en nada" (como interpreta Lucrecio, *ND*, III, 830: *...neque pertinet*

hilum), que pone de manifiesto el *sensualismo* del filósofo del Jardín: porque "lo que quiere decir Epicuro, como escribe Pesce (1974), p. 61, es que la muerte no es una *experiencia* que se ofrece a un particular, sino que es un *acontecimiento* al que podemos asistir".

[16] Cf. *MC* 2 y la explicación que se ofrece de esta sentencia en la Introducción, apartado 4.

[17] Cf. Cicerón, *Fin.*, I, 19, 62; *SV* 9; *MC* 4, 21 y 28; DL X 22; Lucrecio, *NC*, III, 31 ss.

[18] Comprender que nada temible acontece con el no vivir, revoluciona la actitud del hombre ante la vida. Quien acepta que "la muerte no es nada para nosotros" tiene derechos totales sobre la vida porque ha encontrado la felicidad (cf. Lucrecio, *NC*, III, 830 ss.).

[19] Cf. *MC* 20 y 40.

[20] El tiempo para Epicuro es un "accidente de los accidentes" (Cf. *CH*, 71-72; Sexto Empírico, *CP*, X 219-225=Texto Complementario 15); es decir que el tiempo no se considera con relación a realidades eternas sino, más bien, a otros sucesos de la experiencia cotidiana. Esta argumentación es retomada para establecer que el tiempo limitado posee la misma cantidad de placer que el tiempo más duradero o infinito. Se rompe de esta manera con la dupla existencia infinita-felicidad infinita (cf. *MC* 19 y Lucrecio, *NC*, I, 459 ss.).

[21] Cf. 132. Cicerón, *DT*, III, 18, 42; *MC* 20.

[22] La cita completa del pasaje es Teognis, vv. 425-428, ed. Diehl: "Lo mejor de todo para los hombres es no haber nacido, y no haber visto los rayos ardientes del sol, pero una vez nacido, atravesar lo más rápidamente posible las puertas de Hades y yacer cubierto por abundante tierra".

[23] O sea, ¿por qué no se suicida? Es probable que haya una referencia implícita a los estoicos, para quienes el suicidio era una alternativa, absolutamente razonable para el sabio, aunque sólo en ciertas circunstancias (cf. Introducción, n.11).

[24] La función eminentemente práctica de la filosofía epicúrea lleva al ejercicio permanente de hacer concordar el decir con el obrar. Cf. 123. Lucrecio, *NC*, III, 955 ss; Cicerón, *Fin.*, I, 19, 62.

[25] Es decir, es frívolo en cosas que no admiten frivolidad.

[26] Epicuro advierte correctamente que en el atomismo clásico todo ocurre por una necesidad férrea. Pero en un mundo donde reina la necesidad no hay lugar para la constitución de la moralidad, ya que todo estaría predeterminado, y entonces tampoco habría lugar para la sabiduría que es un triunfo de la libertad sobre la necesidad (cf. Cicerón, *Sobre el destino*, X 22; Aecio I 12, 5=Us. 280). Por otra parte, Epicuro no propone un universo ordenado teleológica o providencialmente (Aecio, I 4, 1=Us. 308*); su teoría de la "desviación atómica" (*clinamen* o *declinatio* en las fuentes latinas, παρέγκλισις en las griegas, aunque la palabra no aparece nunca en los textos conservados de Epicuro) súbita e imprevisible desviación en la trayectoria de caída de los átomos, evita toda necesidad pero también toda finalidad. En el universo reina el azar, no la necesidad, lo cual garantizaría la libre determinación individual y, en el caso concreto del sabio, su felicidad en el ejercicio de su autarquía (cf. *CM*, 133; *MC* 14, 16, 34. Lucrecio, *NC*, II, 216-293; III, 914 ss, Cicerón, *DT*, III, 13, 28 ss.).

[27] Cf. *MC* 29; *SV* 21; véase también Porfirio, *A Marcela*, 28 (Us. 476): "Nada es tan necesario como reconocer adecuadamente lo

necesario y lo no necesario (...); también estiman como algo venerable el no tener necesidad de nada" (la traducción completa de este pasaje puede verse en el texto complementario 18). Véase también Séneca, *Cartas a Lucilio*, 2, 6.

[28] El verdadero bien natural, es decir, el bien que poseído por la naturaleza del hombre lo hace feliz, es el placer, entendido como rechazo del dolor. Cf. *MC* 22, 25, 26, 30; *SV* 33. Cicerón, *Fin.*, I, 9,30; Cicerón, *DT*, III, 18, 41; DL X 34.

[29] Lucrecio, *NC*, II, 16; *MC* 3, 18.

[30] Una confusión frecuente con respecto a la contemporaneidad de la aparición del placer constitutivo y la desaparición del dolor significa, por lo tanto, que el placer es supresión del dolor. Los cirenaicos fueron los primeros en acusar a Epicuro de hablar del placer como si correspondiese a un hombre semidormido (Cf. DL II 89). La supresión del dolor, efecto totalmente negativo, no es el contenido del placer, sino que éste se produce cuando el dolor es suprimido. Cf. *MC* 3; Cicerón, *Fin.*, I, 16, 53.

[31] Epicuro no admite un estado neutro o intermedio entre placer y dolor (Cicerón, *Fin*, I, 11, 38; *ND*, I, 41, 114. Lucrecio, *NC*, VI, 29-30). Epicuro, *MC* 3.

[32] Los estados afectivos (junto con las sensaciones y las preconcepciones) son criterios de verdad. Para la canónica epicúrea cf. *CH* y los pasajes traducidos de DL X 29-34, incluidos en la parte I de este libro. Para ver el modo en que Epicuro aplica los criterios de verdad a su ética, cf. el apartado 4 de la Introducción: "Presupuestos epistemológicos de la ética epicúrea". Cicerón, *Fin.*, I, 9, 30; I, 31, 71.

[33] *MC* 8; *SV* 63.

[34] Del mismo modo, para Crisipo al sabio nada le falta (*nihil sapiens necesse est*, como dice. Séneca, *Cartas a Lucilio*, 9, 13); el mismo Séneca, en un tono estoico, agrega: "el sabio se basta a sí mismo"; *Cartas a Lucilio*, 9, 8 (Us. 175). Para Epicuro la libertad es el mayor fruto de la autarquía (*SV* 77).

[35] Para Epicuro la única riqueza verdadera es la satisfacción de las necesidades naturales; lo demás es superfluo (*SV* 25).

[36] Cf. la nota del escoliasta a *MC* 29: "piensa Epicuro que son naturales, mas no necesarios <los deseos> que diversifican el placer, sin suprimir el dolor, como los alimentos lujosos". La concepción de que una dieta frugal, basada en pan y agua, es suficiente para satisfacer las necesidades y lograr el placer se repite en Séneca, *Cartas a Lucilio*, 25, 4 (Us. 602). Para una explicación general de la teoría epicúrea del placer, véase la Introducción, apartado 4: "El valor terapéutico de la filosofía y la teoría del placer".

[37] El placer es para Epicuro tanto un placer en movimiento, es decir, el proceso de cesación del sufrimiento, como un placer estático o catastemático, es decir, un placer que consiste en la ausencia de dolor corporal y anímico (ἀπονία) y en la imperturbabilidad del alma (ἀταραξία). Cf. Cicerón, *Fin.*, I, 11, 37 e Introducción, apartados 2 y 3.

[38] La tesis de que la prudencia (o "sabiduría práctica") es más valiosa que la filosofía (o "sabiduría teórica") en cuestiones vinculadas directamente con la acción concreta aparece, en cierto modo, adelantada por Aristóteles, *EN* VI 7, 1141b21ss.

[39] La conclusión resume los postulados del τετραφάρμακον (cf.

supra n.7) y, a la vez, despliega la alabanza del sabio, cf. Cicerón, *Fin.* I, 19, 62 ss; 18, 61; y Lucrecio, *NC*, V, 1430-1435 y VI, 25 ss.

[40] La laguna del texto manuscrito ha sido enmendada de diversos modos. Sedley sugiere, en Long & Sedley (1987), vol. II, p. 104: ἂν γελῶντος <εἱμαρμένην, ἀλλ᾽ ἃ μὲν κατ᾽ ἀνάγκην ὄντα συνορῶντος>: "ése hace irrisión del destino; no obstante reconoce que algunas de ellas son por necesidad".

[41] Con respeto a la teoría de la desviación de los átomos y el libre albedrío cf. Lucrecio, *NC*, II, 216 ss. y 251 ss; Cicerón, *Fin.*, I, 6, 18; Cicerón, *ND*, I 25, 69 y *supra*, n. 26. Sobre la relación entre ética y física en Epicuro cf. Sedley (1998a).

[42] En este punto Epicuro se muestra contrario a Demócrito; cf. *CPi*, 90; Diógenes de Enoanda, fr. 32. Cf. Aristóteles, *EN*, III 1, 1109b 30-35.

[43] Referencia a la religión popular y, probablemente, también a la teología astral del Platón de *Las Leyes* y *Epinomis*. Cf. A. J. Festugière (1979).

[44] Se trata de una crítica velada a Demócrito y, probablemente, también a los estoicos.

[45] Cf. *SV* 33.

[46] Cf. *MC* 1.

[47] Cf. DL X, 121; *MC* 17. Véase también Platón, *República*, IX 571 b-572b.

[48] Sobre el valor de la amistad, *SV* 23, DL X 121 (Us. 590).

[49] Cf. *SV* 33, 78; *MC* 20; Lucrecio, *NC*, II, 647. Con respecto a la asimilación de la felicidad del sabio con la del dios, tema presente

también en el estoicismo, cf. Plutarco, *SR*, 1038C-D, Séneca, *Cartas a Lucilio*, 31.

[50] Cf. Lucrecio, *NC*, III 93.

TEXTOS COMPLEMENTARIOS

Fragmentos y testimonios de obras
desconocidas y conocidas de Epicuro

1. SÉNECA, *Cartas Morales a Lucilio*, 89, 11-12 (Us. 242)

Epicurei duas partes philosophiae putaverunt esse, naturalem atque moralem: rationalem removerunt. Deinde cum ipsis rebus cogerentur ambigua secernere, falsa sub specie veri latentia coarguere, ipsi quoque locum quem 'de iudicio et regula' appellant alio nomine rationalem induxerunt, sed eum accessionem esse naturalis partis existimant.

2. SEXTO EMPÍRICO, *CP*, VII 203-206; 210-214 (Us. 247; con omisiones)

᾿Επίκουρος δὲ δυεῖν ὄντων τῶν συζυγούντων ἀλλήλοις πραγμάτων, φαντασίας καὶ [τῆς] δόξης, τούτων τὴν φαντασίαν, ἣν καὶ ἐνάργειαν καλεῖ, διὰ παντὸς ἀληθῆ φησιν ὑπάρχειν. ὡς γὰρ τὰ πρῶτα πάθη, τουτέστιν ἡδονὴ καὶ πόνος, ἀπὸ ποιητικῶν τινων καὶ κατ᾿ αὐτὰ τὰ ποιητικὰ συνίσταται, οἷον ἡ μὲν ἡδονὴ ἀπὸ τῶν ἡδέων ἡ δὲ ἀλγηδὼν ἀπὸ τῶν ἀλγεινῶν, καὶ οὔτε τὸ τῆς ἡδονῆς ποιητικὸν ἐνδέχεταί ποτε μὴ εἶναι ἡδὺ οὔτε τὸ τῆς ἀλγηδόνος παρεκτικὸν μὴ ὑπάρχειν ἀλγεινόν, ἀλλ᾿

1. SÉNECA, *Cartas Morales a Lucilio*, 89, 11-12 (Us. 242)

Los epicúreos sostuvieron que había dos partes de la filosofía, la física y la ética, y suprimieron la lógica. Entonces, dado que se vieron obligados a distinguir las ambigüedades por los hechos mismos y a refutar las falsedades que estaban ocultas bajo la apariencia de verdad, ellos mismos también introdujeron el área que denominan "sobre el juicio y el canon", que no es más que la lógica con otro nombre. Pero consideran que tal área es una parte accesoria de la física.

2. SEXTO EMPIRICO, *CP* VII 203-206; 210-214 (Us. 247; con omisiones)

Epicuro dice que hay dos cosas que se encuentran conectadas entre sí: la presentación y la opinión. De éstas, la presentación –a la que también llama "evidencia"–, sostiene que siempre es verdadera. Pues tal como los estados afectivos primarios, esto es, placer y dolor, se constituyen a partir de ciertos factores productivos y son ellos mismos productivos –por ejemplo, el placer a partir de cosas placenteras, el dolor a partir de cosas dolorosas, y lo que produce placer no puede

ἀνάγκη καὶ τὸ ἧδον ἡδὺ καὶ τὸ ἀλγῦνον ἀλγεινὸν τὴν φύσιν ὑποκεῖσθαι, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν φαντασιῶν, παθῶν περὶ ἡμᾶς οὐσῶν, τὸ ποιητικὸν ἑκάστης αὐτῶν πάντη τε καὶ πάντως φανταστόν ἐστιν, ὃ οὐκ ἐνδέχεται, ὂν φανταστόν, μὴ ὑπάρχειν κατ' ἀλήθειαν τοιοῦτον οἷον φαίνεται, <...> ποιητικὸν φαντασίας καθεστάναι. 204 καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ μέρος τὸ παραπλήσιον χρὴ λογίζεσθαι. τὸ γὰρ ὁρατὸν οὐ μόνον φαίνεται ὁρατόν, ἀλλὰ καὶ ἔστι τοιοῦτον ὁποῖον φαίνεται· καὶ τὸ ἀκουστὸν οὐ μόνον φαίνεται ἀκουστόν, ἀλλὰ καὶ ταῖς ἀληθείαις τοιοῦτον ὑπῆρχεν, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως. γίνονται οὖν πᾶσαι αἱ φαντασίαι ἀληθεῖς. καὶ κατὰ λόγον· 205 εἰ γὰρ ἀληθὴς λέγεται φαντασία, φασὶν οἱ Ἐπικούρειοι, ὅταν ἀπὸ ὑπάρχοντός τε καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον γίνηται, πᾶσα δὲ φαντασία ἀπὸ ὑπάρχοντος τοῦ φανταστοῦ καὶ κατ' αὐτὸ τὸ φανταστὸν συνίσταται, 206 πᾶσα κατ' ἀνάγκην φαντασία ἐστὶν ἀληθής. ἐξαπατᾷ δὲ ἐνίους ἡ διαφορὰ τῶν ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ αἰσθητοῦ, οἷον ὁρατοῦ, δοκουσῶν προσπίπτειν φαντασιῶν, καθ' ἣν ἢ ἀλλοιόχρουν ἢ ἀλλοιόσχημον ἢ ἄλλως

nunca no ser placentero ni lo que produce dolor puede no ser doloroso, sino que lo que da placer tiene que ser naturalmente placentero y lo que da dolor doloroso–, así también debe ser en el caso de las presentaciones que son estados afectivos para nosotros: lo que produce cada una de ellas se hace presente en todo sentido y por completo. Esto no podría darse si lo que se hace presente no fuera verdaderamente tal como se presenta, [...][1] productor de la presentación. [204] También hay que aplicar un razonamiento similar a los <sentidos> particulares, pues lo visible no sólo se presenta como visible, sino que además es tal como se presenta. Y lo audible no sólo se presenta como audible, sino que además es <verdaderamente> de tal índole. Del mismo modo sucede también en el caso de los demás <sentidos>. Por lo tanto, todas las presentaciones son verdaderas; y esto también ocurre desde un punto de vista teórico (o racional) [205] pues si se llama "verdadera" a una presentación, afirman los epicúreos, cuando resulta no sólo de lo existente sino también según lo existente mismo, y si toda presentación se constituye a partir de lo existente que se hace presente y según lo que se hace presente mismo, [206] <se sigue que> toda presentación es necesariamente verdadera. Sin embargo, la diferencia de las presentaciones que parecen proceder del mismo objeto perceptible, por ejemplo, de lo visible, engaña a algunos;

πως ἐξηλλαγμένον φαίνεται τὸ ὑποκείμενον. ὑπενόησαν γὰρ ὅτι τῶν οὕτω διαφερουσῶν καὶ μαχομένων φαντασιῶν δεῖ τὴν μέν τινα ἀληθῆ εἶναι, τὴν δ' ἐκ τῶν ἐναντίων ψευδῆ τυγχάνειν. [...] 210 αἰσθήσεως δὲ ἴδιον ὑπῆρχε <τὸ> τοῦ παρόντος μόνον καὶ κινοῦντος αὐτὴν ἀντιλαμβάνεσθαι, οἷον χρώματος, οὐχὶ δὲ τὸ διακρίνειν ὅτι ἄλλο μέν ἐστι τὸ ἐνθάδε ἄλλο δὲ τὸ ἐνθάδε ὑποκείμενον. διόπερ αἱ μὲν φαντασίαι διὰ ταῦτα πᾶσαί εἰσιν ἀληθεῖς, <αἱ δὲ δόξαι οὐ πᾶσαι ἦσαν ἀληθεῖς>, ἀλλ' εἶχόν τινα διαφοράν. τούτων γὰρ αἱ μὲν ἦσαν ἀληθεῖς αἱ δὲ ψευδεῖς, ἐπείπερ κρίσεις καθεστᾶσιν ἡμῶν ἐπὶ ταῖς φαντασίαις, κρίνομεν δὲ τὰ μὲν ὀρθῶς, τὰ δὲ μοχθηρῶς ἤτοι παρὰ τὸ προστιθέναι τι καὶ προσνέμειν ταῖς φαντασίαις ἢ παρὰ τὸ ἀφαιρεῖν τι τούτων καὶ κοινῶς καταψεύδεσθαι τῆς ἀλόγου αἰσθήσεως. 211 οὐκοῦν τῶν δοξῶν κατὰ τὸν Ἐπίκουρον αἱ μὲν ἀληθεῖς εἰσιν αἱ δὲ ψευδεῖς, ἀληθεῖς μὲν αἵ τε ἐπιμαρτυρούμεναι καὶ οὐκ ἀντιμαρτυρούμεναι πρὸς τῆς ἐναργείας, ψευδεῖς δὲ αἵ τε ἀντιμαρτυρούμεναι καὶ οὐκ ἐπιμαρτυρούμεναι πρὸς τῆς ἐναργείας. 212 ἔστι δὲ ἐπιμαρτύρησις μὲν κατάληψις δι' ἐναργείας τοῦ τὸ δοξαζό-

según esa diferencia el objeto se presenta variable en cuanto a su color, su forma o como en cierto sentido diferente de algún otro modo. Supusieron, en efecto, que dado que las presentaciones diferían de esta manera y estaban en conflicto, era necesario que una fuera verdadera y que la que deriva de los contrarios fuera falsa. [...] **[210]** Es propio de la senso-percepción aprehender únicamente lo que está presente y lo que la pone en movimiento, como el color, pero no <corresponde a la senso-percepción> discernir que el objeto que está aquí o que está allí son cosas diferentes. Ésas son precisamente las razones por las cuales todas las presentaciones son verdaderas; <no todas las opiniones, empero, son verdaderas>, sino que poseen alguna diferencia <entre ellas>. Pues algunas de ellas son verdaderas y otras falsas, porque son, precisamente, nuestros juicios sobre las presentaciones, y en tanto a algunas cosas las juzgamos correctamente a otras las juzgamos mal, ya sea por agregar algo a las presentaciones o por sustraer algo de ellas, o por suprimir algo de ellas y, en general, por hacer falsa la senso-percepción que carece de una fundamentación. **[211]** Entre las opiniones, entonces, según Epicuro, unas son verdaderas y otras falsas; verdaderas son las que son confirmadas, es decir las que no son invalidadas con respecto a la evidencia. Falsas, en cambio, son las que son invalidadas y no son con-

μενον τοιοῦτον εἶναι ὁποῖόν ποτε ἐδοξάζετο, οἷον Πλάτωνος μακρόθεν προσιόντος εἰκάζω μὲν καὶ δοξάζω παρὰ τὸ διάστημα ὅτι Πλάτων ἐστί, προσπελάσαντος δὲ αὐτοῦ προσεμαρτυρήθη ὅτι ὁ Πλάτων ἐστί, συναιρεθέντος τοῦ διαστήματος, καὶ ἐπεμαρτυρήθη δι' αὐτῆς τῆς ἐναργείας. **213** οὐκ ἀντιμαρτύρησις δέ ἐστιν ἀκολουθία τοῦ ὑποσταθέντος καὶ δοξασθέντος ἀδήλου τῷ φαινομένῳ, οἷον ὁ 'Επίκουρος λέγων εἶναι κενόν, ὅπερ ἐστὶν ἄδηλον, πιστοῦται δι' ἐναργοῦς πράγματος τοῦτο, τῆς κινήσεως· μὴ ὄντος γὰρ κενοῦ οὐδὲ κίνησις ὤφειλεν εἶναι, τόπον μὴ ἔχοντος τοῦ κινουμένου σώματος εἰς ὃν περιστήσεται διὰ τὸ πάντα εἶναι πλήρη καὶ ναστά, [...].

3. SEXTO EMPÍRICO, *CP*, VIII 9 (US. 244)

ὁ δὲ 'Επίκουρος τὰ μὲν αἰσθητὰ πάντα ἔλεγεν ἀληθῆ καὶ ὄντα. οὐ διήνεγκε γὰρ ἀληθὲς εἶναί τι λέγειν ἢ ὑπάρχον. ἔνθεν καὶ ὑπογράφων τἀληθὲς καὶ ψεῦδος "ἔστι" φησὶν "ἀληθὲς τὸ οὕτως ἔχον ὡς λέγεται ἔχειν", καὶ "ψεῦδός ἐστι" φησὶ "τὸ οὐχ οὕτως ἔχον ὡς λέγεται ἔχειν".

firmadas con respecto a la evidencia. **[212]** La confirmación es una aprehensión que se da a través de la evidencia de que lo que es objeto de opinión es tal como en un momento fue opinado; por ejemplo, cuando Platón se está aproximando desde lejos conjeturo y opino, debido a la distancia, que es Platón. Cuando él se acerca se da una confirmación adicional de que es Platón, pues al reducirse la distancia se confirma a través de la evidencia misma. **[213]** La no invalidación es la coherencia del objeto no evidente que se había supuesto y opinado con lo que se hace evidente, como cuando Epicuro dice que hay vacío, el cual es no evidente, pero se tiene confianza en él a través de un hecho evidente: el movimiento. Pues si no hubiera vacío, tampoco habría movimiento, ya que el cuerpo en movimiento no tendría lugar hacia el cual desplazarse por cuanto todo estaría lleno y sería denso.

3. SEXTO EMPÍRICO, *CP*, VIII 9 (US. 244)

Epicuro decía que todas las cosas sensibles son verdaderas y existentes, pues no hay diferencia en decir que algo es verdadero o existente.[2] De aquí que, al hacer un esbozo de lo verdadero y lo falso, afirma que verdadero es “lo que es tal como se dice que es”; y falso, afirma, es “lo que no es tal como se dice que es”.

4. SEXTO EMPÍRICO, *CP*, IX 25 (Us. 353)

Ἐπίκουρος δὲ ἐκ τῶν κατὰ τοὺς ὕπνους φαντασιῶν οἴεται τοὺς ἀνθρώπους ἔννοιαν ἐσπακέναι θεοῦ· μεγάλων γὰρ εἰδώλων, φησί, καὶ ἀνθρωπομόρφων κατὰ τοὺς ὕπνους προσπιπτόντων ὑπέλαβον καὶ ταῖς ἀληθείαις ὑπάρχειν τινὰς τοιούτους θεοὺς ἀνθρωπομόρφους.

5. AECIO, IV 7, 4, 393d (Us. 336)

Δημόκριτος καὶ Ἐπίκουρος τὴν ψυχὴν φθαρτὴν τῷ σώματι συνδιαφθειρομένην.

6. AECIO, I 7, 34 306d (Us. 355)

Ἐπίκουρος ἀνθρωποειδεῖς μὲν τοὺς θεούς, λόγῳ δὲ πάντας θεωρητοὺς διὰ τὴν λεπτομέρειαν τῆς τῶν εἰδώλων φύσεως.

7. PORFIRIO, *A Marcela*, 30 (Us. 200)

ἀφυσιολόγητον μηδὲν ἡγοῦ βοώσης τῆς σαρκὸς βοᾶν τὴν ψυχήν· σαρκὸς δὲ φωνὴ μὴ πεινῆν, μὴ διψῆν, μὴ ῥιγοῦν. καὶ ταῦτα τῇ ψυχῇ χαλεπὸν μὲν κωλῦσαι, ἐπισφαλὲς δὲ παρακοῦσαι τῆς παραγγειλάσης φύσεως αὐτῇ διὰ τῆς προσφυοῦς

4. SEXTO EMPÍRICO, *CP*, IX 25 (Us. 353)

Pero Epicuro piensa que los hombres han derivado el concepto de dios de las imágenes representativas que tienen durante los sueños. Pues al venirles grandes imágenes antropomórficas durante el sueño, dice, supusieron que, en realidad, existían tales dioses con forma humana.

5. AECIO, IV 7, 4, 393d (Us. 336)

Demócrito y Epicuro llaman al alma "corruptible" porque se corrompe con el cuerpo.

6. AECIO, I 7, 34, 306d (Us. 355)

Epicuro dice que los dioses tienen aspecto humano y que todos pueden ser considerados racionalmente por estar constituidos por pequeñas partículas sutiles que son de la naturaleza de las imágenes.

7. PORFIRIO, *A Marcela*, 30 (Us. 200)

Considera que no es naturalmente inexplicable que, cuando la carne reclama, reclame el alma. El grito de la carne es: no tener hambre, no tener sed, no tener frío. Y es difícil impedir al alma estas cosas, y para el alma es peligroso desobedecer los consejos de la naturaleza debido a la autarquía que le es

αὐτῇ αὐταρκείας καθ' ἡμέραν.

7.1 Séneca, *Cartas Morales a Lucilio*, 4, 10 (Us. 200)

Lex autem illa naturae scis quos nobis terminos statuat? Non esurire, non sitire, non algere.

8. Porfirio, *A Marcela*, 27 (Us. 202)

ὁ οὖν τῇ φύσει παρακολουθῶν καὶ μὴ ταῖς κεναῖς δόξαις ἐν πᾶσιν αὐτάρκης· πρὸς γὰρ τὸ τῇ φύσει ἀρκοῦν πᾶσα κτῆσίς ἐστι πλοῦτος, πρὸς δὲ τὰς ἀορίστους ὀρέξεις καὶ ὁ μέγιστος πλοῦτός ἐστιν πενία.

9. Sexto Empírico, *EP* III 194 (Us. 398)

ὅθεν καὶ οἱ 'Επικούρειοι δεικνύναι νομίζουσι φύσει αἱρετὴν εἶναι τὴν ἡδονήν· τὰ γὰρ ζῷά φασιν ἅμα τῷ γενέσθαι, ἀδιάστροφα ὄντα, ὁρμᾶν μὲν ἐπὶ τὴν ἡδονήν, ἐκκλίνεν δὲ ἀλγηδόνας.

10. Ateneo, XII 546f (Us. 409)

ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή· καὶ τὰ σοφὰ καὶ τὰ περιττὰ ἐπὶ ταύτην ἔχει τὴν ἀναφοράν.

inherente día a día.

7.1. Séneca, *Cartas Morales a Lucilio*, 4, 10 (Us. 200)

Pero, ¿sabes qué límites nos fija aquella ley de la naturaleza? No tener hambre, no tener sed, no tener frío.

8. Porfirio, *A Marcela*, 27 (Us. 202)

Por lo tanto, el que sigue la naturaleza y no a las opiniones vanas es autosuficiente. Pues, con respecto a lo que es suficiente por naturaleza, toda adquisición es riqueza, y con respecto a los apetitos indefinidos, la mayor riqueza es la pobreza.

9. Sexto Empírico, *EP* III 194 (Us. 398)

De ahí que también los epicúreos creen demostrar que el placer es por naturaleza elegible, pues afirman que los animales, ni bien nacidos, incapaces de desviación, tienden al placer y se apartan de las aflicciones.

10. Ateneo, XII 546f (Us. 409)

El comienzo y la raíz de todo bien es el placer del vientre y las cosas sabias y extraordinarias se refieren a éste.

11. CICERÓN, *ND*, I 16, 43-17, 45 (Us. 255)

Ea qui consideret quam inconsulte ac temere dicantur, venerari Epicurum et in eorum ipsorum numero de quibus haec quaestio est habere debeat. Solus enim vidit primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem inpressisset ipsa natura. quae est enim gens aut quod genus hominum quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum, quam appellat πρόλημψιν Epicurus id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari potest. quoius rationis vim atque utilitatem ex illo caelesti Epicuri de regula et iudicio volumine accepimus. **44** quod igitur fundamentum huius quaestionis est, id praeclare iactum videtis. cum enim non instituto aliquo aut more aut lege sit opinio constituta maneatque ad unum omnium firma consensio, intellegi necesse est esse deos, quoniam insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus; de quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est; esse igitur deos confitendum est. Quod quoniam fere constat inter omnis non philosophos solum sed etiam indoctos, fatemur constare illud

11. CICERÓN, *ND*, I 16, 43-17, 45 (Us. 255)

El que considere cuán insensata y temerariamente se dicen estas cosas,[3] debería venerar a Epicuro y ubicarlo entre aquellos sobre los cuales trata este asunto. Pues él solo fue el primero en darse cuenta de que los dioses existían porque la naturaleza misma había impreso su concepto en el alma de todos. En efecto, ¿qué nación o pueblo de seres humanos no tiene, sin instrucción, un conocimiento anticipado de los dioses? Epicuro lo llama πρόληψις, esto es, una cierta información del objeto preconcebida por el alma, sin la cual nada podría comprenderse, investigarse o discutirse. El poder y utilidad de esta explicación la hemos aprendido de aquel libro celestial de Epicuro sobre el canon y el criterio. **44** Cuál es el fundamento de esta cuestión ustedes lo ven establecido con claridad. En efecto, dado que la creencia no se ha establecido por alguna convención, costumbre o ley y conserva un consenso unánime entre todos, es necesario entender que hay dioses porque tenemos conceptos impresos o, más precisamente "innatos" de ellos. Además, es forzoso que sea verdadero aquello sobre lo cual la naturaleza de todos está de acuerdo; hay que conceder, por lo tanto, que los dioses existen. Dado que esto es convenido prácticamente entre todos, no sólo entre los filósofos sino también entre los legos, permitamos que también se admita lo siguiente: que

etiam, hanc nos habere sive anticipationem, ut ante dixi, sive praenotionem deorum (sunt enim rebus novis nova ponenda nomina, ut Epicurus ipse πρόληψιν appellavit, quam antea nemo eo verbo nominarat) 45 hanc igitur habemus, ut deos beatos et inmortales putemus. quae enim nobis natura informationem ipsorum deorum dedit, eadem insculpsit in mentibus ut eos aeternos et beatos haberemus. Quod si ita est, vere exposita illa sententia est ab Epicuro, quod beatum aeternumque sit id nec habere ipsum negotii quicquam nec exhibere alteri, itaque neque ira neque gratia teneri, quod quae talia essent inbecilla essent omnia.

12. CICERÓN, *Fin.*, I, 17, 55-56

Huic certae stabilique sententiae quae sint coniuncta explicabo brevi. nullus in ipsis error est finibus bonorum et malorum, id est in voluptate aut in dolore, sed in his rebus peccant, cum e quibus haec efficiantur ignorant. animi autem voluptates et dolores nasci fatemur e corporis voluptatibus et doloribus itaque concedo, quod modo dicebas, cadere causa, si qui e nostris aliter existimant, quos quidem video esse

nosotros tenemos este conocimiento anticipado, como dije antes, o preconcepción de los dioses, pues hay que poner nombres nuevos a las cosas nuevas, tal como Epicuro mismo designó πρόληψις a ese <conocimiento anticipado o preconcepción> que antes no había sido designado con esta palabra. **45** Y esta preconcepción es tal que pensamos que los dioses son dichosos e inmortales, pues aquella misma naturaleza nos dio información de los dioses mismos y grabó en nuestras mentes que los consideráramos eternos y dichosos. Si esto es así, es verdadera aquella sentencia de Epicuro[4] de que "aquello que es eterno y dichoso no tiene ningún problema ni lo produce a otro y, por consiguiente, no es afectado ni por la ira ni por la bondad, porque todas las cosas que fueran tales serían débiles".

12. CICERÓN, *Fin.*, I, 17, 55-56

Brevemente explicaré lo que va unido a esta probada y establecida opinión. No hay error alguno en los límites mismos del bien y del mal, es decir en el placer y en el dolor, pero yerran cuando ignoran de donde proceden éstos. Sin embargo, afirmamos que los placeres y dolores del alma nacen de los placeres y dolores del cuerpo —por tanto te concedo lo que hace poco decías, que pierden el pleito los que opinan de modo distinto a nosotros, que ciertamente veo

multos, sed imperitos, quamquam autem et laetitiam nobis voluptas animi et molestiam dolor afferat, eorum tamen utrumque et ortum esse e corpore et ad corpus referri, nec ob eam causam non multo maiores esse et voluptates et dolores animi quam corporis. nam corpore nihil nisi praesens et quod adest sentire possumus, animo autem et praeterita et futura. ut enim aeque doleamus animo, cum corpore dolemus, fieri tamen permagna accessio potest, si aliquod aeternum et infinitum impendere malum nobis opinemur. quod idem licet transferre in voluptatem, ut ea maior sit, si nihil tale metuamus. **56** Iam illud quidem perspicuum est, maximam animi aut voluptatem aut molestiam plus aut ad beatam aut ad miseram vitam afferre momenti quam eorum utrumvis, si aeque diu sit in corpore. Non placet autem detracta voluptate aegritudinem statim consequi, nisi in voluptatis locum dolor forte successerit, at contra gaudere nosmet omittendis doloribus, etiamsi voluptas ea, quae sensum moveat, nulla successerit, eoque intellegi potest quanta voluptas sit non dolere.

13. EPICURO, *CH* 63-67

Μετὰ δὲ ταῦτα δεῖ συνορᾶν ἀναφέροντα ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰ πάθη -οὕτω γὰρ ἡ βεβαιοτάτη πίστις ἔσται-, ὅτι ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερὲς

que son muchos, aunque inexpertos—; aunque por otra parte el placer del alma nos trae alegría y el dolor molestia, no obstante ambos tienen su origen en el cuerpo y al cuerpo se refieren; lo que no quita que sean mucho más intensos los deseos y dolores del alma que los del cuerpo. Pues nada podemos sentir con el cuerpo si no está presente y frente a él, mas con el alma tanto lo pasado como lo futuro. Al considerar que igual nos duele en el alma cuando nos duele en el cuerpo, con todo puede sobrevenirnos un muy grande aumento [del dolor] si creemos que algún mal eterno e infinito nos acecha. Lo que igualmente puede aplicarse al placer, que será mayor si nada semejante tememos. **56** Por ahora, esto es por cierto evidente, que un gran placer o molestia del alma harán más feliz o mísera una vida que cualquiera de los dos si por el mismo período estuvieran en el cuerpo. No creemos, sin embargo, que una vez suprimido el placer, al punto siga la aflicción, a menos que se sitúe un gran dolor en el lugar del placer; por el contrario, cesando el dolor, nos regocijamos, aunque no le sucedan ninguno de los placeres que mueven los sentidos; por lo que puede comprenderse qué gran placer es carecer de dolor.

13. EPICURO, *CH* 63-67

A continuación, hay que observar –haciendo referencia a las sensaciones y a los estados afectivos (pues así se tendrá la

παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον, προσεμφερέστατον δὲ πνεύματι θερμοῦ τινα κρᾶσιν ἔχοντι καὶ πῇ μὲν τούτῳ προσεμφερές, πῇ δὲ τούτῳ· ἔστι δέ τι μέρος πολλὴν παραλλαγὴν εἰληφὸς τῇ λεπτομερείᾳ καὶ αὐτῶν τούτων, συμπαθὲς δὲ τούτῳ μᾶλλον καὶ τῷ λοιπῷ ἀθροίσματι· τοῦτο δὲ πᾶν αἱ δυνάμεις τῆς ψυχῆς δηλοῦσι καὶ τὰ πάθη καὶ αἱ εὐκινησίαι καὶ αἱ διανοήσεις καὶ ὧν στερόμενοι θνήσκομεν. Καὶ μὴν καὶ ὅτι ἔχει ἡ ψυχὴ τῆς αἰσθήσεως τὴν πλείστην αἰτίαν δεῖ κατέχειν· 64 οὐ μὴν εἰλήφει ἂν ταύτην, εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ λοιποῦ ἀθροίσματος ἐστεγάζετό πως. τὸ δὲ λοιπὸν ἄθροισμα παρασκευάσαν ἐκείνῃ τὴν αἰτίαν ταύτην μετείληφε καὶ αὐτὸ τοιούτου συμπτώματος παρ' ἐκείνης, οὐ μέντοι πάντων ὧν ἐκείνη κέκτηται· διὸ ἀπαλλαγείσης τῆς ψυχῆς οὐκ ἔχει τὴν αἴσθησιν. οὐ γὰρ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ταύτην ἐκέκτητο τὴν δύναμιν, ἀλλ' ἑτέρῳ ἅμα συγγεγενημένῳ αὐτῷ παρεσκεύαζεν, ὃ διὰ τῆς συντελεσθείσης περὶ αὐτὸ δυνάμεως κατὰ τὴν κίνησιν σύμπτωμα αἰσθητικὸν εὐθὺς ἀποτελοῦν ἑαυτῷ ἀπεδίδου κατὰ τὴν ὁμούρησιν καὶ συμπάθειαν καὶ ἐκείνῳ, καθάπερ εἶπον. 65 Διὸ δὴ καὶ ἐνυπάρχουσα ἡ

más segura convicción)– que el alma es un cuerpo <compuesto de> partes sutiles distribuido en todo el agregado,[5] y que se parece mucho al hálito, que contiene una cierta mezcla de calor; en un sentido se parece al hálito y en otro al calor. También hay una <tercera> parte que, debido a su sutileza, adopta una significativa diferencia incluso respecto de éstas, y es por eso que experimenta sobre todo afecciones también junto con el resto del agregado. Todo esto lo muestran las capacidades del alma, sus estados afectivos, su facilidad de movimiento, sus procesos mentales, y las cosas cuya privación nos lleva a muerte. Por supuesto que hay que comprender que el alma es particularmente responsable de la sensación; [64] sin embargo, <el alma> no habría adquirido esta <capacidad> si no hubiese estado en cierto modo contenida por el resto del agregado. Pero el resto del agregado, aunque le suministra esta causa, él mismo también participa de esta propiedad debido al alma, aun cuando no obtenga todas las propiedades <sensación> que el alma tiene. Es por eso que, cuando el alma se separa, <el agregado> no tiene sensación, por cuanto no podría haber obtenido esta capacidad por sí mismo, sino que otra cosa que se ha generado junto con él le suministra <esta capacidad>. Ello, a través de la capacidad actualizada por sí mismo en su movimiento, de inmediato produjo para sí mismo una propie-

ψυχὴ οὐδέποτε ἄλλου τινὸς μέρους ἀπηλλαγμένου ἀναισθητεῖ· ἀλλ' ἃ ἂν καὶ ταύτης ξυναπόληται τοῦ στεγάζοντος λυθέντος εἴθ' ὅλου εἴτε καὶ μέρους τινός, ἐάν περ διαμένῃ, σῴζει τὴν αἴσθησιν. τὸ δὲ λοιπὸν ἄθροισμα διαμένον καὶ ὅλον καὶ κατὰ μέρος οὐκ ἔχει τὴν αἴσθησιν ἐκείνου ἀπηλλαγμένου, ὅσον ποτέ ἐστι τὸ συντεῖνον τῶν ἀτόμων πλῆθος εἰς τὴν τῆς ψυχῆς φύσιν. Καὶ μὴν καὶ λυομένου τοῦ ὅλου ἀθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται καὶ οὐκέτι ἔχει τὰς αὐτὰς δυνάμεις οὐδὲ κινεῖται, ὥστε οὐδ' αἴσθησιν κέκτηται. **66** οὐ γὰρ οἷόν τε νοεῖν αὐτὸ αἰσθανόμενον μὴ ἐν τούτῳ τῷ συστήματι καὶ ταῖς κινήσεσι ταύταις χρώμενον, ὅταν τὰ στεγάζοντα καὶ περιέχοντα μὴ τοιαῦτα ᾖ, ἐν οἷς νῦν οὖσα ἔχει ταύτας τὰς κινήσεις. **67** γε δεῖ προσκατανοεῖν, ὅτι τὸ ἀσώματον λέγομεν κατὰ τὴν πλείστην ὁμιλίαν τοῦ ὀνόματος ἐπὶ τοῦ καθ' ἑαυτὸ νοηθέντος ἄν· καθ' ἑαυτὸ δὲ οὐκ ἔστι νοῆσαι τὸ ἀσώματον πλὴν τοῦ κενοῦ. τὸ δὲ κενὸν οὔτεποιῆσαι οὔτε παθεῖν δύναται, ἀλλὰ κίνησιν μόνον δι' ἑαυτοῦ τοῖς σώμασι παρέχεται. ὥστ' οἱ λέγοντες ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχὴν ματαιίζουσιν. οὐθὲν γὰρ ἂν ἐδύνατο ποιεῖν οὔτε πάσχειν, εἰ

dad sensitiva y, como dije, también se la dio al agregado debido a su estrecha proximidad y afinidad afectiva. [65] Es sin duda por eso que cuando el alma está <en el cuerpo, éste> nunca carecerá de sensación, aun cuando alguna otra parte se haya separado. Pero aunque algunas partes de ella se destruyeran junto con la disolución de lo que las contiene –ya sea en forma completa o parcial–, en caso de que el alma sobreviva, conserva la sensación. Pero el resto del agregado –completa o parcialmente– no tiene sensación, aunque sobreviva, si se separa la cantidad de átomos, no importa cuánta sea, que constituye la naturaleza del alma. Más aún, cuando el agregado en su totalidad se disuelve, el alma se dispersa y ya no tiene las mismas capacidades ni puede mover, de modo que tampoco tiene sensación. [66] Pues no es posible pensar que perciba si no está en este complejo estructural <de alma y cuerpo>, estando en lo cual ahora tiene esos movimientos, ni que haga uso de estos movimientos cuando lo que la contiene y abarca ya no es de la índole indicada.[6] [67] Además, también hay que advertir lo siguiente: que lo que llamamos "incorpóreo", según el uso más corriente de la palabra, se aplicaría a aquello que se concibe por sí mismo; pero no es posible concebir lo incorpóreo por sí, a no ser <lo incorpóreo> del vacío. Pero el vacío no es capaz de actuar ni de padecer, sino que única-

ἦν τοιαύτη· νῦν δ' ἐναργῶς ἀμφότερα ταῦτα δια-
λαμβάνομεν περὶ τὴν ψυχὴν τὰ συμπτώματα.

14. Lucrecio, *NC*, III, 136-176

Nunc animum atque animam dico coniuncta teneri
inter se atque unam naturam conficere ex se,
sed caput esse quasi et dominari in corpore toto
consilium, quod nos animum mentemque vocamus.
idque situm media regione in pectoris haeret.
hic exultat enim pavor ac metus, haec loca circum
laetitiae mulcent: hic ergo mens animusquest.
cetera pars animae per totum dissita corpus
paret et ad numen mentis momenque movetur.
idque sibi solum per se sapit et sibi gaudet,
cum neque res animam neque corpus commovet una.
et quasi, cum caput aut oculus temptante dolore
laeditur in nobis, non omni concruciamur
corpore, sic animus nonnumquam laeditur ipse
laetitiaque viget, cum cetera pars animai
per membra atque artus nulla novitate cietur;

mente suministra a los cuerpos el movimiento a través de él. Así pues, los que sostienen que el alma es incorpórea dicen tonterías,[7] pues si fuese así, nada podría actuar ni padecer. Pero, de hecho, distinguimos claramente estas dos propiedades en el alma.

14. Lucrecio, *NC*, III, 136-176

Ahora digo que intelecto y alma se encuentran estrechamente conectados entre sí y que entre los dos dan lugar a una única sustancia. Pero la cabeza y, por así decir, lo que ejerce su dominio en la totalidad del cuerpo es la decisión, que nosotros llamamos "intelecto" y "mente". Dicha decisión está situada en medio del pecho. Aquí, en efecto, se desbordan el pavor y el temor, y en torno de estos sitios los estados de alegría hacen sus halagos. Es aquí, por tanto, donde se encuentran mente e intelecto. La otra parte del alma, diseminada por todo el cuerpo, le hace caso y se mueve siguiendo el mandato y el impulso de la mente. Ése solo[8] por sí y para sí sabe y goza por sí mismo, aun cuando nada conmueve al alma o al cuerpo. Y tal como la cabeza o un ojo son en nosotros dañados debido al dolor sin que <por ello> seamos atormentados en todo el cuerpo, así <también> sucede que el intelecto mismo a veces es dañado o está exultante de alegría, en tanto que la otra parte del alma en los miembros y extremidades por nada nuevo es agitada. Pero

verum ubi vementi magis est commota metu mens,
consentire animam totam per membra videmus
sudoresque ita palloremque existere toto
corpore et infringi linguam vocemque aboriri,
caligare oculos, sonere auris, succidere artus,
denique concidere ex animi terrore videmus
saepe homines; facile ut quivis hinc noscere possit
esse animam cum animo coniunctam, quae cum animi <vi>
percussa est, exim corpus propellit et icit.
Haec eadem ratio naturam animi atque animai
corpoream docet esse; ubi enim propellere membra,
corripere ex somno corpus mutareque vultum
atque hominem totum regere ac versare videtur,
quorum nil fieri sine tactu posse videmus
nec tactum porro sine corpore, nonne fatendumst
corporea natura animum constare animamque?
praeterea pariter fungi cum corpore et una
consentire animum nobis in corpore cernis.
si minus offendit vitam vis horrida teli
ossibus ac nervis disclusis intus adacta,
at tamen insequitur languor terraeque petitus
suavis et in terra mentis qui gignitur aestus

cuando por un temor más violento es conmovida la mente, advertimos que el alma en su totalidad a través de los miembros experimenta la misma afección, y así sudores y palidez de todo el cuerpo brotan, la lengua se quebranta y la voz se extingue, los ojos se nublan, los oídos zumban, las extremidades se desploman y, finalmente, vemos que a menudo los hombres sucumben debido al terror de su intelecto. Fácilmente, por tanto, cualquiera puede saber que el alma está conectada con el intelecto, y cuando es golpeada por la fuerza del intelecto, después empuja e impulsa <dicha fuerza> al cuerpo. Este mismo argumento enseña que la naturaleza del intelecto y del alma es corpórea, pues cuando empujan los miembros arrebatan al cuerpo de su sueño y modifican el rostro, y al parecer gobiernan y conducen al hombre en su totalidad. Vemos que nada de esto puede llevarse a cabo sin contacto y que además el contacto no es posible sin cuerpo; ¿no hay que reconocer que el intelecto y el alma constan de naturaleza corpórea? Además, comprendes que junto con el cuerpo el intelecto experimenta la misma afección y que comparte sus afecciones dentro de nuestro cuerpo. Si la áspera violencia de un dardo penetra y retuerce huesos y nervios, y aun cuando no logre destruir la vida, se sigue, no obstante, un desmayo y un suave desplome a tierra; y una vez en tierra hay una confusión que tiene lugar

inter dumque quasi exsurgendi incerta voluntas.
ergo corpoream naturam animi esse necessest,
corporeis quoniam telis ictuque laborat.

14. 1 LUCRECIO, *NC*, III 624-633

Praeterea si inmortalis natura animaist
et sentire potest secreta a corpore nostro,
quinque, ut opinor, eam faciundum est sensibus auctam.
nec ratione alia nosmet proponere nobis
possumus infernas animas Acherunte vagare.
pictores itaque et scriptorum saecla priora
sic animas intro duxerunt sensibus auctas.
at neque sorsum oculi neque nares nec manus ipsa
esse potest animae neque sorsum lingua neque aures;
haud igitur per se possunt sentire neque esse.

15. SEXTO EMPÍRICO, *CP* X 219-225 (con omisiones; cf. Us. 294)

Ἐπίκουρος δέ, ὡς αὐτὸν Δημήτριος ὁ Λάκων ἐξηγεῖται, τὸν χρόνον σύμπτωμα συμπτωμάτων εἶναι λέγει, παρεπόμενον ἡμέραις τε καὶ νυξὶ καὶ ὥραις καὶ πάθεσι καὶ ἀπαθείαις καὶ κινήσεσι καὶ μοναῖς. πάντα γὰρ ταῦτα συμπτώματά ἐστι τισὶ συμβεβηκότα, καὶ ὁ χρόνος πᾶσι τούτοις συμπαρεπόμενος εἰκότως ἂν λεχθείη σύμπτωμα

en la mente y, de vez en cuando, una voluntad insegura de ponerse de pie. Por consiguiente, la naturaleza del intelecto tiene que ser corpórea porque sufre debido al impacto de los dardos corpóreos.

14. 1 LUCRECIO, *NC*, III 624-633

Además, si la naturaleza del alma es inmortal y puede sentir separada de nuestro cuerpo, es necesario suponer, opino, que crece con los cinco sentidos; nosotros mismos no podemos imaginarnos de otro modo las almas de abajo que andan errantes en el Aqueronte. Así pues, los pintores y escritores de los siglos precedentes han presentado de este modo las almas, robustecidas con los sentidos. Pero ni los ojos ni el olfato ni la mano misma pueden existir separadamente del alma; tampoco la lengua, ni los oídos pueden, pues, sentir ni existir por sí mismos.

15. SEXTO EMPÍRICO, *CP* X 219-225 (con omisiones; cf. Us. 294)

Epicuro, tal como lo interpreta el laconio Demetrio, dice que el tiempo es una propiedad[9] de las propiedades que acompaña a los días y las noches, a los estados afectivos y a la ausencia de tales estados, a los movimientos y los reposos.[10] Pues todas estas cosas son propiedades que pertenecen a ciertas cosas como sus atributos accidentales, y el tiempo,

συμπτωμάτων. **220** καθόλου γάρ, ἵνα μικρὸν ἄνωθεν προλάβωμεν εἰς τὴν τοῦ λεγομένου παρακολούθησιν, τῶν ὄντων τὰ μέν τινα καθ' ἑαυτὰ ὑφέστηκεν, τὰ δὲ περὶ τοῖς καθ' ἑαυτὰ ὑφεστῶσι θεωρεῖται. καὶ καθ' ἑαυτὰ μὲν ὑφέστηκε πράγματα οἷον αἱ οὐσίαι (ὡς τὸ σῶμα καὶ κενόν), περὶ δὲ τοῖς καθ' ἑαυτὰ ὑφεστῶσι θεωρεῖται τὰ καλούμενα παρ' αὐτοῖς συμβεβηκότα. **221** τούτων δὲ τῶν συμβεβηκότων τὰ μέν ἐστιν ἀχώριστα τῶν οἷς συμβέβηκεν, τὰ δὲ χωρίζεσθαι τούτων πέφυκεν. ἀχώριστα μὲν οὖν ἐστι τῶν οἷς συμβέβηκεν ὥσπερ ἡ ἀντιτυπία μὲν τοῦ σώματος, εἶξις δὲ τοῦ κενοῦ· **222** οὔτε γὰρ σῶμα δυνατόν ἐστί ποτε νοῆσαι χωρὶς τῆς ἀντιτυπίας οὔτε τὸ κενὸν χωρὶς εἴξεως, ἀλλ' ἀίδιον ἑκατέρου συμβεβηκός, τοῦ μὲν τὸ ἀντιτυπεῖν, τοῦ δὲ τὸ εἴκειν. οὐκ ἀχώριστα δέ ἐστι τῶν οἷς συμβέβηκε καθάπερ ἡ κίνησις καὶ ἡ μονή. **223** τὰ γὰρ συγκριτικὰ τῶν σωμάτων οὔτε κινεῖται διὰ παντὸς ἀνηρεμήτως οὔτ' ἀκινητίζει διὰ παντός, ἀλλὰ ποτὲ μὲν συμβεβηκυῖαν ἔχει τὴν κίνησιν, ποτὲ δὲ τὴν μονήν, καίπερ τῆς ἀτόμου, ὅτε

dado que acompaña a todas ellas, plausiblemente podría denominarse "propiedad de las propiedades". [220] Pues –para comenzar en un punto apenas anterior y hacer comprensible lo dicho– universalmente se admite que, de las cosas existentes, unas son por sí y otras se consideran como dependientes de las que son por sí. Por sí son cosas tales como las sustancias, por ejemplo, cuerpo y vacío; las que se consideran como dependientes de las que son por sí son los llamados "atributos accidentales". [221] De estos atributos accidentales, unos son inseparables de las cosas de las que son atributos accidentales, otros son separables de ellas. Ahora bien, inseparables de las cosas de las que son atributos accidentales son, por ejemplo, la resistencia del cuerpo y la falta de resistencia del vacío. [222] Nos es posible, en efecto, concebir un cuerpo sin resistencia ni el vacío sin falta de resistencia; estas cosas son atributos accidentales permanentes para cada uno de ellos: para el cuerpo la resistencia, para el vacío la falta de resistencia. No inseparables de las cosas de las que son atributos accidentales son, por ejemplo, el movimiento y el reposo. [223] Los cuerpos compuestos, en efecto, no se están movimiento en forma incesante todo el tiempo ni están en reposo todo el tiempo, sino que a veces tienen el atributo accidental del movimiento y otras veces el del reposo, aun cuando el átomo por sí mismo se encuentre

καθ' ἑαυτήν ἐστιν, ἀεικινήτου καθεστώσης. ἢ γὰρ κενῷ πελάζειν ὀφείλει ἢ σώματι· εἴτε δὲ κενῷ πελάζοι, διὰ τὴν εἶξιν φέρεται δι' αὐτοῦ, εἴτε σώματι, διὰ τὴν ἀντιτυπίαν ἀποπαλτικῶς ποιεῖται τὴν ἀπ' αὐτοῦ κίνησιν. **224** συμπτώματα οὖν ταῦτ' ἐστιν οἷς χρόνος παρέπεται, φημὶ δὲ τήν τε ἡμέραν καὶ νύκτα καὶ ὥραν καὶ τὰ πάθη καὶ τὰς ἀπαθείας, κινήσεις τε καὶ μονάς. ἥ τε γὰρ ἡμέρα καὶ νὺξ τοῦ περιέχοντος ἀέρος εἰσὶ συμπτώματα, ὧν ἡ μὲν ἡμέρα κατὰ τὸν ἐξ ἡλίου φωτισμὸν συμβαίνει, ἡ δὲ νὺξ κατὰ φωτισμοῦ στέρησιν τοῦ ἐξ ἡλίου ἐπιγίνεται. [...] τά τε πάθη καὶ αἱ ἀπάθειαι ἤτοι ἀλγηδόνες ἢ ἡδοναὶ ἐτύγχανον, διὰ δὲ τοῦτο οὐκ οὐσίαι τινὲς καθειστήκεισαν, ἀλλὰ συμπτώματα τῶν πασχόντων ἤτοι ἡστικῶς ἢ ἀλγεινῶς, καὶ συμπτώματα οὐκ ἄχρονα.

16. *SV* 14

Γεγόναμεν ἅπαξ, δὶς δὲ οὐκ ἔστι γενέσθαι· δεῖ δὲ τὸν αἰῶνα μηκέτι εἶναι· σὺ δὲ οὐκ ὢν τῆς αὔριον κύριος ἀναβάλλῃ τὸ χαῖρον· ὁ δὲ βίος μελλησμῷ παραπόλλυται καὶ εἷς ἕκαστος ἡμῶν ἀσχολούμενος ἀποθνῄσκει.

en permanente movimiento pues tiene que acercarse al vacío o al cuerpo. Y si se acerca al vacío, se mueve a través de él debido a su falta de resistencia, en tanto que si se acerca al cuerpo produce un movimiento de rebote y se aparta de él. **[224]** De aquí que estas cosas a las que el tiempo acompaña sean coincidencias, me refiero al día, la noche, la hora, afecciones y ausencia de afecciones, movimientos y reposos. Pues el día y la noche son propiedades del aire circundante: el día es un atributo accidental debido a la luminosidad que procede del sol, en tanto que la noche llega a ser tal atributo debido a la falta de la luminosidad que procede del sol [...]. En cuanto a las afecciones y la falta de afecciones, se trata de dolores o placeres, y por eso algunos han establecido que no son sustancias, sino coincidencias de los que son afectados placentera o dolorosamente; se trata de coincidencias que no carecen de tiempo.

16. *SV* 14

Hemos nacido una sola vez, pues no es posible nacer dos veces; y no es preciso existir por toda la eternidad. Mas tú, que no eres dueño del mañana, retardas el gozo. Pero la vida se arruina a causa del retardo, y cada uno de nosotros muere por quedar presa de sus ocupaciones.

17. EPICURO, *CH* 72

Καὶ μὴν καὶ τόδε γε δεῖ προσκατανοῆσαι σφοδρῶς· τὸν γὰρ δὴ χρόνον οὐ ζητητέον ὥσπερ καὶ τὰ λοιπά, ὅσα ἐν ὑποκειμένῳ ζητοῦμεν ἀνάγοντες ἐπὶ τὰς βλεπομένας παρ' ἡμῖν αὐτοῖς προλήψεις, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἐνάργημα, καθ' ὃ τὸν πολὺν ἢ ὀλίγον χρόνον ἀναφωνοῦμεν, συγγενικῶς τοῦτο περιφέροντες, ἀναλογιστέον. καὶ οὔτε διαλέκτους ὡς βελτίους μεταληπτέον, ἀλλ' αὐταῖς ταῖς ὑπαρχούσαις κατ' αὐτοῦ χρηστέον, οὔτε ἄλλο τι κατ' αὐτοῦ κατηγορητέον, ὡς τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἔχοντος τῷ ἰδιώματι τούτῳ -καὶ γὰρ τοῦτο ποιοῦσί τινες-, ἀλλὰ μόνον ᾧ συμπλέκομεν τὸ ἴδιον τοῦτο καὶ παραμετροῦμεν, μάλιστα ἐπιλογιστέον.

18. PORFIRIO, *A Marcela*, 28 (Us. 476)

Διό φασιν οἱ φιλόσοφοι οὐδὲν οὕτως ἀναγκαῖον ὡς τὸ γινώσκειν καλῶς τὸ μὴ ἀναγκαῖον, πλουσιωτάτην δὲ εἶναι πάντων τὴν αὐτάρκειαν καὶ σεμνὸν τὸ μηδενὸς δεῖσθαι λαμβάνονται.

17. EPICURO, *CH* 72

Por cierto que también debemos considerar cuidadosamente lo siguiente: en efecto, es claro que no hay que investigar el tiempo como las demás cosas que investigamos en un objeto cuando hacemos referencia a las preconcepciones que se ven en nosotros mismos, sino que tenemos que argumentar en base al hecho evidente mismo, en virtud del cual proferimos <las expresiones> "por mucho tiempo" o "por poco tiempo" cuando tratamos este asunto de modo que corresponda con <ese hecho evidente>. Tampoco hay que modificar las expresiones <que utilizamos> como si fueran mejores <las que se proponen a cambio de las que ya existen>, sino que tenemos que usar las ya existentes a propósito del tiempo; tampoco hay que predicar alguna otra cosa de él, como si <esa otra cosa> tuviese la misma esencia que esta peculiaridad <que es el tiempo> (algunos, en efecto, hacen esto), sino que tenemos que razonar sobre todo y únicamente por medio de lo que vinculamos a esto peculiar y con lo que lo medimos.

18. PORFIRIO, *A Marcela*, 28 (Us. 476)

Por tanto, los filósofos afirman que nada es tan necesario como conocer adecuadamente lo que no es necesario, y que la autarquía es la mayor riqueza de todas. Y consideran como algo venerable el no precisar de nada.

19. CLEMENTE, *Misceláneas*, II 4, 16, 3 1-17, 1.1 (Us. 255)

ναὶ μὴν καὶ ὁ Ἐπίκουρος, ὁ μάλιστα τῆς ἀληθείας προτιμήσας τὴν ἡδονήν, πρόληψιν εἶναι διανοίας τὴν πίστιν ὑπολαμβάνει· πρόληψιν δὲ ἀποδίδωσιν ἐπιβολὴν ἐπί τι ἐναργὲς καὶ ἐπὶ τὴν ἐναργῆ τοῦ πράγματος ἐπίνοιαν· μὴ δύνασθαι δὲ μηδένα μήτε ζητῆσαι μήτε ἀπορῆσαι μηδὲ μὴν δοξάσαι, ἀλλ᾽ οὐδὲ ἐλέγξαι χωρὶς προλήψεως.

20. *SV* 17

Οὐ νέος μακαριστὸς ἀλλὰ γέρων βεβιωκὼς καλῶς· ὁ γὰρ νέος ἀκμῇ πολὺς ὑπὸ τῆς τύχης ἑτεροφρονῶν πλάζεται· ὁ δὲ γέρων καθάπερ ἐν λιμένι τῷ γήρᾳ καθώρμικεν, τὰ πρότερον δυσελπιστούμενα τῶν ἀγαθῶν ἀσφαλεῖ κατακλείσας χάριτι.

21. *SV* 19

Τοῦ γεγονότος ἀμνήμων ἀγαθοῦ γέρων τήμερον γεγένηται.

22. *SV* 55

Θεραπευτέον τὰς συμφορὰς τῇ τῶν ἀπολλυμένων

19. CLEMENTE, *Misceláneas*, II 4, 16, 3 1-17, 1.1 (Us. 255)

Por cierto que también Epicuro, quien sobre todo prefiere el placer a la verdad, supone que una preconcepción consiste en una convicción del pensamiento, y explica la preconcepción como una aplicación <del pensamiento> a algo evidente, es decir a la concepción evidente del objeto. Y <afirma> que nadie puede investigar, ni encontrarse en una dificultad, ni por cierto opinar, o incluso refutar <a alguien> sin una preconcepción.

20. *SV* 17

No hay que considerar dichoso al joven, sino al viejo que ha tenido una buena vida. Pues el joven, pleno de vigor, anda errante y librado a su suerte pues está aturdido. Pero el viejo, debido a la vejez, deposita como en un puerto, los bienes que antes tenían una expectativa incierta, y los encierra en un seguro sentimiento de gratitud.

21. *SV* 19

El que se ha olvidado el bien que antes tenía se ha convertido hoy en viejo.

22. *SV* 55

Debemos curar las desdichas con un sentido de gratitud de

χάριτι καὶ τῷ γινώσκειν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄπρακτον ποιῆσαι τὸ γεγονός.

23. *SV* 33

Σαρκὸς φωνὴ τὸ μὴ πεινῆν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ῥιγοῦν· ταῦτα γὰρ ἔχων τις καὶ ἐλπίζων ἕξειν κἂν <Διὶ> ὑπὲρ εὐδαιμονίας μαχέσαιτο.

24. Ateneo, XIII 588a (Us. 117)

μνησθήσομαι τοῦ φιλαληθεστάτου Ἐπικούρου· ὅστις ἐγκυκλίου παιδείας ἀμύητος ὢν ἐμακάριζε καὶ τοὺς ὁμοίως αὐτῷ ἐπὶ φιλοσοφίαν παρερχομένους, τοιαύτας φωνὰς προϊέμενος· "μακαρίζω σε, ὦ οὗτος, ὅτι καθαρὸς πάσης παιδείας ἐπὶ φιλοσοφίαν ὥρμησαι."

25. Epicuro, *CPi* 85

γράψαντες οὖν τὰ λοιπὰ πάντα συντελοῦμεν ἅπερ ἠξίωσας πολλοῖς καὶ ἄλλοις ἐσόμενα χρήσιμα τὰ διαλογίσματα ταῦτα, καὶ μάλιστα τοῖς νεωστὶ φυσιολογίας γνησίου γευομένοις καὶ τοῖς εἰς ἀσχολίας βαθυτέρας τῶν ἐγκυκλίων τινὸς ἐμπεπλεγμένοις. καλῶς δὴ αὐτὰ διάλαβε, καὶ διὰ μνήμης

los hechos pasados y con el reconocimiento de que no es posible hacer que no haya sucedido lo que ya ha acontecido.

23. *SV* 33

El grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío. Pues quien tiene estas cosas y confía tenerlas en el futuro, incluso podría competir con Zeus en felicidad.

24. Ateneo, XIII 588a (Us. 117)

Recordaré a Epicuro, el más amigo de la verdad, quien era considerado dichoso por no haber sido iniciado en la educación cultural en boga; Epicuro estimó dichosos también a los que, como él, se acercaban a la filosofía. Él pronunció las siguientes palabras: "Te considero dichoso, Apeles, porque limpio de toda educación cultural te dirigiste a la filosofía".

25. Epicuro, *CPi* 85

Por tanto, habiendo escrito todo lo demás, concluimos estas reflexiones que, precisamente, consideraste de utilidad también para muchos otros y particularmente para los que, desde hace poco, han conocido el sabor de la legítima filosofía de la naturaleza, y para aquellos que están excedidos por alguna ocupación más grave que las cotidianas. Acógelas, pues, con buena disposición y, reteniéndolas en la memoria,

ἔχων ὀξέως αὐτὰ περιόδευε μετὰ τῶν λοιπῶν ὧν ἐν τῇ μικρᾷ ἐπιτομῇ πρὸς Ἡρόδοτον ἀπεστείλαμεν. Πρῶτον μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως εἴτε κατὰ συναφὴν λεγομένων εἴτε αὐτοτελῶς νομίζειν <δεῖ> εἶναι ἤπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν, <καὶ> μήτε τὸ ἀδύνατον [καὶ] παραβιάζεσθαι

26. EPICURO, *Carta a Idomeneo* (DL X 22=Us. 138)
Τὴν μακαρίαν ἄγοντες καὶ ἅμα τελευταίαν ἡμέραν τοῦ βίου ἐγράφομεν ὑμῖν ταυτί. στραγγουρικά τε παρηκολούθει καὶ δυσεντερικὰ πάθη ὑπερβολὴν οὐκ ἀπολείποντα τοῦ ἐν ἑαυτοῖς μεγέθους. ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ. σὺ δ᾽ ἀξίως τῆς ἐκ μειρακίου παραστάσεως πρὸς ἐμὲ καὶ φιλοσοφίαν ἐπιμελοῦ τῶν παίδων Μητροδώρου.

27. CICERÓN, *Fin.*, II, 10, 32
Nec tamen argumentum hoc Epicurus a parvis petivit aut etiam a bestiis, quae putat esse specula naturae, ut diceret ab iis duce natura hanc voluptatem expeti nihil dolendi. Nec

examínalas continuamente con agudeza junto a las restantes <reflexiones> que te envié en el pequeño epítome de la *Carta a Heródoto*. Pues bien, en primer lugar, es preciso considerar que, del conocimiento de los fenómenos celestes, ya sea de los que se traten en conexión <con otros> o en forma independiente, no se deriva otra finalidad distinta que la imperturbabilidad y la confianza firme, como también sucede en las demás <áreas de investigación>.

26. EPICURO, *Carta a Idomeneo* (DL X 22=Us. 138)
Llegado a este día bienaventurado y a la vez el último de mi vida, te escribía esto. Los dolores de vejiga y de estómago me acompañaban permanentemente y la intensidad extrema que les es propia no cesaba. Pero la alegría de mi alma los resistía a todos, al recordar nuestras conversaciones pasadas. Tú, tal como corresponde a la disposición firme que manifestaste hacia mí y hacia la filosofía, toma a tu cuidado a los hijos de Metrodoro.

27. CICERÓN, *Fin.*, II, 10, 32
Sin embargo, no recurrió Epicuro a esta argumentación por los niños o aún por las bestias, a los que tiene por espejo de la naturaleza, para decir que la naturaleza los conduce a desear ese placer que es la ausencia de dolor. Pues ni este placer

haec movere potest appetitum animi, nec ullum habet ictum, quo pellat animum, status hic non dolendi, itaque in hoc eodem peccat Hieronymus. at ille pellit, qui permulcet sensum voluptate. itaque Epicurus semper hoc utitur, ut probet voluptatem natura expeti, quod ea voluptas, quae in motu sit, et parvos ad se alliciat et bestias, non illa stabilis, in qua tantum inest nihil dolere. qui igitur convenit ab alia voluptate dicere naturam proficisci, in alia summum bonum ponere?

28. CICERÓN, *Fin.*, II, 32, 104-105

Sed ut ad propositum de dolore enim cum diceremus, ad istam epistulam delati sumus, nunc totum illud concludi sic licet: qui in summo malo est, is tum, cum in eo est, non est beatus; sapiens autem semper beatus est et est aliquando in dolore; non est igitur summum malum dolor. Iam illud quale tandem est, bona praeterita non effluere sapienti, mala meminisse non oportere? primum in nostrane potestate est, quid meminerimus? Themistocles quidem, cum ei Simonides an quis alius artem memoriae polliceretur, 'Oblivionis', inquit, 'mallem. Nam memini etiam quae nolo, oblivisci non possum quae volo.' **105** Magno hic ingenio, sed res se tamen sic habet, ut nimis imperiosi philosophi sit vetare meminisse.

puede mover el apetito del alma, ni posee impulso alguno que agite el alma este estado que es la ausencia de dolor (y así, en esto mismo yerra Jerónimo); mas <sí la> agita aquel estado que deleita los sentidos con el placer. Así pues, Epicuro siempre hace uso de este argumento para probar que el placer se desea por naturaleza, porque este placer que está en movimiento atrae a los niños y a las bestias, y no aquél estable que sólo consiste en la ausencia de dolor. ¿Cómo, entonces, concuerda decir que la naturaleza procede de un placer determinado con poner el sumo bien en otro?

28. CICERÓN, *Fin.*, II, 32, 104-105

Pero para que retornemos a nuestro tema (pues cuando discutíamos del dolor, nos derivamos hacia esta carta <de Epicuro>), ahora todo esto puede expresarse así: quien padece el sumo mal, mientras lo padece no es feliz; mas el sabio siempre es feliz y a veces sufre el dolor; así pues, el dolor no es el sumo mal. Ya entonces ¿de qué género es esto de que el bien pasado no se le olvida al sabio, y que no conviene recordar lo malo? Primero, ¿está en nuestro poder qué hemos de recordar? Ciertamente, Temístocles, cuando Simónides u algún otro le ofreció el arte de la memoria, dijo "Prefiero el del olvido, pues recuerdo aún lo que no deseo, olvidar no puedo lo que quiero."[11] **[105]** De gran ingenio era Epicuro, pero sin embargo, así las cosas, sería un filósofo

vide ne ista sint Manliana vestra aut maiora etiam, si imperes quod facere non possim. quid, si etiam iucunda memoria est praeteritorum malorum? ut proverbia non nulla veriora sint quam vestra dogmata. vulgo enim dicitur: 'Iucundi acti labores', nec male Euripides concludam, si potero, Latine; Graecum enim hunc versum nostis omnes: 'Suavis laborum est praeteritorum memoria.' Sed ad bona praeterita redeamus. quae si a vobis talia dicerentur, qualibus Caius Marius uti poterat, ut expulsus, egens, in palude demersus tropaeorum recordatione levaret dolorem suum, audirem et plane probarem. nec enim absolvi beata vita sapientis neque ad exitum perduci poterit, si prima quaeque bene ab eo consulta atque facta ipsius oblivione obruentur.

29. EPICURO, *CPi* 91

Τὸ δὲ μέγεθος ἡλίου τε καὶ τῶν λοιπῶν ἄστρων κατὰ μὲν τὸ πρὸς ἡμᾶς τηλικοῦτόν ἐστιν ἡλίκον φαίνεται. κατὰ δὲ τὸ καθ' αὑτὸ ἤτοι μεῖζον τοῦ ὁρωμένου ἢ μικρῷ ἔλαττον ἢ τηλικοῦτον (οὐχ ἅμα). οὕτω γὰρ καὶ τὰ παρ' ἡμῖν πυρὰ ἐξάποστήματος θεωρούμενα κατὰ τὴν αἴσθησιν θεωρεῖται. καὶ πᾶν δὲ τὸ εἰς τοῦτο τὸ μέρος ἔνστημα ῥᾳδίως

demasiado severo el que nos prohibiera recordar. Cuida que no sean las órdenes de ustedes como las de Manlio,[12] o aún más severas, si me ordenas lo que no puedo cumplir. ¿Qué tal si todavía es placentera la memoria de los males pretéritos de modo que algunos proverbios sean más verdaderos que vuestros dogmas? Pues dice el vulgo: "placenteros son los trabajos terminados"; y hace bien Eurípides (lo expresaré, si puedo, en latín; pues todos ustedes conocen este verso griego): "Grata es la memoria de los trabajos pasados."[13] Pero retornemos a los bienes pasados. Si los que ustedes discuten son los del tipo que Cayo Mario[14] podía disfrutar, para que –exilado, menesteroso e inmerso en un pantano– con el recuerdo de sus trofeos se aliviara su dolor, oiría y aprobaría abiertamente. Pues no podría concluir feliz la vida del sabio, ni enfrentar la muerte, si ante todo cualquier cosa que él resolviera o llevara a cabo se sepultara en el olvido.

29. EPICURO, *CPi* 91

El tamaño del sol y del resto de los astros es aproximadamente para nosotros tan grande como se manifiesta.[15] En sí mismo, sin embargo, <el tamaño> puede ser o más grande de lo que se ve, o un poco más pequeño o igual. Así también se ven los fuegos que contemplados entre nosotros a la distancia, se ven gracias a la sensación. Y toda objeción a esta parte se disolverá fácilmente si alguien atiende a las

διαλυθήσεται, ἐάν τις τοῖς ἐναργήμασι προσέχῃ, ὅπερ ἐν τοῖς περὶ φύσεως βιβλίοις δείκνυμεν.

30. EPICURO, *CPi* 96

ἐπὶ πάντων γὰρ τῶν μετεώρων τὴν τοιαύτην ἴχνευσιν οὐ προετέον. ἢν γάρ τις ᾖ μαχόμενος τοῖς ἐναργήμασιν, οὐδέποτε μὴ δυνήσεται ἀταραξίας γνησίου μεταλαβεῖν. Ἔκλειψις ἡλίου καὶ σελήνης δύναται μὲν γίνεσθαι καὶ κατὰ σβέσιν, καθά περ καὶ παρὰ ἡμῖν τοῦτο θεωρεῖται γινόμενον· καὶ ἔτι κατ᾽ ἐπιπρόσθησιν ἄλλων τινῶν, ἢ γῆς ἢ οὐρανοῦ ἤ τινος ἑτέρου τοιούτου. καὶ ὧδε τοὺς οἰκείους ἀλλήλοις τρόπους συνθεωρητέον, καὶ τὰς ἅμα συγκυρήσεις τινῶν ὅτι οὐκ ἀδύνατον γίνεσθαι.

intuiciones directas,[16] como demostramos en los libros de *De la naturaleza*.

30. EPICURO, *CPi* 96

En efecto, en <el estudio de> todos los fenómenos celestes no debe abandonarse esta <línea> de investigación. Porque si alguien está en disputa con las intuiciones directas, nunca podrá obtener una genuina imperturbabilidad. El eclipse de sol y de luna puede producirse por apagamiento, como se observa acontecer entre nosotros; o también por interposición de otras cosas, ya sea la tierra o algún otro <cuerpo> invisible de tal clase. Y de esta manera es necesario observar conjuntamente las actitudes (modos) semejantes entre sí y que no es imposible que se produzca el encuentro de algunas cosas al mismo tiempo.[17]

NOTAS:

[1] Hay una laguna en el texto; Kochalsy enmienda: ἀλλ᾽ ἀνάγκη τοιοῦτον ὂν οἷον φαίνεται.

[2] O "lo que es el caso", otro modo de entender aquí la expresión ὑπάρχον, en cuyo caso debe indicar no un objeto existente sino un hecho (por ejemplo, "X es p").

[3] O sea, las posiciones teológicas no epicúreas. Habla el epicúreo Veleyo.

[4] Cf. *MC* 1.

[5] El cuerpo.

[6] El escolio dice: "En otra parte dice que el alma está constituida de átomos extremadamente lisos y redondos, que son muy distintos de los del fuego. Y que una parte de ella es irracional y se distribuye por el resto del cuerpo, en tanto que la parte racional está en el pecho, tal como se hace evidente a partir de los <estados afectivos> de miedo y alegría. Y que el sueño ocurre cuando las partes del alma que están distribuidas a través de todo el compuesto se reúnen en un punto o se dispersan, y entonces entran en colisión debido a los impactos. Y que el semen proviene de todas <las partes> del cuerpo". (Ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε λέγει ἐν ἄλλοις καὶ ἐξ ἀτόμων αὐτὴν συγκεῖσθαι λειοτάτων καὶ στρογγυλωτάτων, πολλῷ τινι διαφερουσῶν τῶν τοῦ πυρός· καὶ τὸ μέν τι ἄλογον αὐτῆς, ὃ τῷ λοιπῷ παρεσπάρθαι σώματι· τὸ δὲ λογικὸν ἐν τῷ θώρακι, ὡς δῆλον ἔκ τε τῶν φόβων καὶ τῆς χαρᾶς. ὕπνον τε γίνεσθαι τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν τῶν παρ᾽

ὅλην τὴν σύγκρισιν παρεσπαρμένων ἐγκατεχομένων ἢ διαφορουμένων, εἶτα συμπιπτόντων τοῖς † ποργμοῖς. τό τε σπέρμα ἀφ᾽ ὅλων τῶν σωμάτων φέρεσθαι.)

[7] Esta afirmación contiene una crítica implícita a la posición platónico-aristotélica.

[8] El intelecto.

[9] En el sentido de "atributo" o "determinación accidental".

[10] Cf. también Aecio, I 22, 5, p. 318, 19 Diels (=Us. 294): "Sobre la sustancia del tiempo [...] Epicuro dice que el tiempo es una propiedad de las propiedades, esto es un acompañamiento (παρακολούθημα) de los movimientos (o "procesos"; κινήσεις).

[11] Simónides, poeta oriundo de la isla de Ceos que vivió entre 556 y 467 a.C. En sus elegías cantó las victorias griegas sobre los persas. Tradicionalmente se lo consideraba versado en el arte de la memoria.

[12] Manlio mandó a matar a su propio hijo.

[13] Fragmento de *Andrómeda*, tragedia perdida de Eurípides, citado por Plutarco.

[14] Cónsul y general famoso por vencer al rey númida Yugurta. Fue el rival de Lucio Cornelio Sila en las guerras civiles. Vencido por éste, se refugió en las lagunas pantanosas de Minturno. Al día siguiente logró llegar al mar, pero fue sorprendido y hecho prisionero. Finalmente el gobernador lo indultó y murió dos años después en Roma, en el 86 a.C.

[15] El escolio dice: "esto es lo que también dice en el libro XI de su obra *De la naturaleza*. Dice, en efecto, si el tamaño se redujera por la distancia, mucho más se reduciría el brillo, ya que no existe ninguna otra distancia más proporcionada que ésta". (τοῦτο καὶ ἐν τῇ ι´ α´

Περὶ φύσεως· "εἰ γάρ", φησί, "τὸ μέγεθος διὰ τὸ διάστημα ἀποβεβλήκει, πολλῷ μᾶλλον ἂν τὴν χρόαν". ἄλλο γὰρ τούτῳ συμμετρότερον διάστημα οὐθέν ἐστι·)

[16] O a los "hechos claros o evidentes" (ἐναργήματα).

[17] El escolio dice: "Lo mismo afirma también en el libro XII de su tratado *De la naturaleza*, y además que el sol se eclipsa cuando la luna le proyecta su sombra, y que la luna <se eclipsa> por la sombra de la tierra, pero también por su retirada. Esto también lo dice el epicúreo Diógenes en el libro I de su obra *Selecciones*". (ἐν δὲ τῇ ι′ β′ Περὶ φύσεως ταὐτὰ λέγει καὶ πρός, ἥλιον ἐκλείπειν σελήνης ἐπισκοτούσης, σελήνην δὲ τοῦ τῆς γῆς σκιάσματος, ἀλλὰ καὶ κατ᾽ ἀναχώρησιν. τοῦτο δὲ καὶ Διογένης ὁ Ἐπικούρειος ἐν τῇ α′ τῶν Ἐπιλέκτων.)

GLOSARIO*

ἀγαθός	bueno	*CM* 124.9; 129.5; 132.9; 138.8; 134.10; 135.11; *MC* 6.2; 7.3; *SV* 16.2; 19.1; 42.1; 45.4; 53.1; 75.1; Ateneo XII 546f.1
ἀγωγή	método	ἀγωγήν *MC* 23.2 ἀναγωγήν *MC* 23.2 (B)
ἀηδῶς	con desagrado	DL II 90.5
αἵρεσις	elección	*CM* 128.2; 129.3; 132.6; DL X 30.6
αἱρετός	elegible	*CM* 129.13; *SV* 23.1; DL II 88.1; 90.12; 92.2; Sexto *EP* III 194.2
αἴσθησις	sensación, percepción	*CM* 124.10; *MC* 23.1; 24.2; *CH* 59.3; 63.2; DL X 32.1; Sexto *CP* VII 210.1
αἰσχρός	vergonzoso, deshonroso	*SV* 43.1; DL II 93.2

ἀκρισία	incertidumbre, indistinción	*MC* 22.3
ἀλγηδών	dolor, aflicción	*CM* 129.9; 129.12; 129.14; *MC* 10.3; 11.3; *SV* 4.1; 37.2; 73.1; DL X 34.10; Sexto *EP* III 194.4; Sexto *CP* VII 203.7
ἀλήθεια	verdad	*SV* 54.2; Sexto *CP* VII 203.17
ἀλλότριος	extraño	*CM* 123.6; 124.7; DL X 34.11
ἀοχλησία	tranquilidad, ausencia de turbación	*CM* 127.14; ἀνοχλησίαν DL II 87.7
ἀόχλητος	no turbado, tranquilo	*SV* 79.1
ἀπιστία	infidelidad	*SV* 57.1 (B)
ἀπόλαυσις	gozo	*CM* 131.11; 132.2; *SV* 27.3
ἀπολαυστόν	gozable	*CM* 124.12

ἀπονία	ausencia de dolor	DL X 136.12; DL II 89.4; 90.6
ἀρετή	virtud	*CM* 124.6; 132.14; *SV* 23.1 (B)
ἀρρωστία	enfermedad	*MC* 4.4; *SV* 3.4 (B)
ἀσεβής	impío	*CM* 123.12; *SV* 43.1
ἀσθένεια	debilidad	*SV* 1.2 (B); *CH* 77.3
ἀσώματον	incorpóreo	*CH* 67.2
ἀταραξία	imperturbabilidad	*CM* 128.4; DL X 136.12
ἀτάραχος	imperturbable	*SV* 79.1; *CH* 80.2
ἀτυχεῖν	ser desafortunado	*CM* 135.2
αὐτάρκεια	autosuficiencia, autarquía	*CM* 130.6; *SV* 36.2 (B); 44.2; 77; Porfirio, *A Marcela*, 30.6
αὐτοπαθῶς	instintivamente	DL X 137.10
ἀφθαρσία	incorruptibilidad, inmortalidad	*CM* 123.6; 123.8; *CH* 77.1

ἀφοβία	ausencia de temor	*CM* 122.11
ἄφοβος	impávido	*CM* 131.9
ἀφόβως	sin temor	*CM* 133. 3
ἄφρων	insensato	DL II 91.9
ἀχάριστος	desagradecido	*SV* 69.1; 75.1
βέβαιος	constante, firme	*MC* 40.3; *CH* 63.2
βεβαίως	con firmeza	*CM* 127.3
βλαβερός	perjudicial, nocivo	*SV* 21.3
βλάβη	daño, perjuicio	*CM* 124.4; *MC* 26.3
βλάπτειν	dañar, perjudicar	*MC* 31.2; 33.3; 35.2
βούλησις	deseo racional	*CH* 77.5; 81.4
δεδιέναι	temer, tener miedo	*CM* 125.4
δεινόν	temible, terrible	*CM* 125.2; 125.3; *MC* 28.2; *CH* 81.5
διάθεσις	disposición	DL X 10.8; X 117.10

δίκαιος	justo	*MC* 17.1; 32.3; *SV* 43.2
δικαιοσύνη	justicia	*MC* 33.1
δικαίως	con justicia	*CM* 132.13; *MC* 5.2
δόξα	opinión, creencia o parecer	*CM* 123.14; 132.6; *MC* 15.2; 24.4; 30.3; *SV* 29.3; 59.1; *CH* 35.5; 37.5; DL X 33.2; Sexto *CP* VII 203.2; 210.6; Porfirio, *A Marcela*, 27.2
δυσχερής	difícil, penoso, desagradable, incómodo	*CM* 129.8
ἑκών	de buen grado, que obra espontáneamente	ἑκόντα DL X 117.11
ἔλεον	piedad, compasión	*MC* 40.5
ἐλευθερία	libertad	*SV* 77
ἔννοια	noción, concepción	*MC* 24.6; DL X 33.2; Sexto *CP* IX 25.2

ἐνοχλεῖν	molestar, incomodar, turbar	*CM* 125.6
ἐξαγωγή	salida	*MC* 20.6; *SV* 38.1
εὐδαιμονία	felicidad, prosperidad	*CM* 122.6; 127.12; *SV* 33.3; DL X 138.11
εὐδοξία	buena reputación, celebridad, gloria	DL X 120a 5
εὐφραίνεσθαι	alegrar, encantar	*SV* 48.2; DL X 120a 7
εὐχρηστία	abundancia de recursos, ventaja	DL II 92.6
ἡδέως	con placer, placenteramente	*CM* 132.12; 132.14; *MC* 5.1; 5.3; DL II 90.4; 91.1; 91.4
ἡδονή	placer	*CM* 128.11; 128.14; 129.7; 129.9; 129.12; 130.13; 131.10; *MC* 3.1; 8.1; 8.2; 9.1; 10.1; 10.5; 12.4; 18.3; *SV* 22.1 (B); 49.4 (B); 50.1(B); DL X 34.9; Sexto *CP* VII 203.5; *EP* III 194.2; Ateneo XII 546f.2

ἦθος	costumbre, carácter	*SV* 15.1
ἡσυχάζειν	estar tranquilo o en calma	ἡσυχάζον *SV* 11.1
ἡσυχία	tranquilidad, calma	*MC* 14.3
θάνατος	muerte	*CM* 124.9; 124.10; 124.12; 125.4; 125.7; 125.9; 125.13; 133.2; *MC* 10.3; 11.2; *SV* 31.2 (B)
θαρρεῖν	tener confianza, ser resuelto	*MC* 6.1; 28.1; 39.1; 40.1
θεός	dios	*CM* 123.3; 123.5; 123.9; 123.13; 123.14; 124.3; 133.2; 134.2; 134.4; 134.5; 134.7; 135.9; *SV* 65.1; Sexto, *CP* IX 25.6; Aecio I 7, 34 306d 1
θεωρία	actividad teórica, teoría o examen teórico	*CM* 128.2

θνῄσκειν	morir, estar muerto	*CH* 63.12 ἀπο- *CM* 126.10; *SV* 14.4
θνητός	mortal	*CM* 124.12; 135.10; *SV* 10.1 (B)
θυμός	cólera, arrebato	*SV* 62.5
καιρός	medida convenien- te, momento oportuno, ocasión	*MC* 25.1
κακός	malo, miserable	*CM* 124.9; 125.7; 125.15; 126.3; 129.14; 133.6; 134.8; 134.10; *MC* 8.1; 10.6; 34.1; *SV* 9.1; 16.1; 37.1; 50.1 (B)
κακῶς	mal	*CM* 131.13
καλός	bello, noble	*CM* 126.12; *SV* 47.5 (B);
καλῶς	con nobleza	*CM* 123.2; 126.7; 126.10; 132.12; 135.3; *MC* 5.1 (B); 5.4; *SV* 5.1 (B); 17.1; 51.3 (B)
κανών	norma, canon	*CM* 129.4

κενοδοξία	ambición	*MC* 30.4
κοινωνία	participación, asociación, unión, sociedad	*MC* 36.2; 37.2; 37.5; 38.6
κρίσις	distinción, decisión, juicio	*MC* 24.8
κριτήριον	criterio	*MC* 24.5
λογισμός	cálculo, cálculo racional, reflexión	*CM* 132.5; *MC* 16.2; 19.3; *SV* 22.2 (B)
λόγος	razón, explicación racional	*MC* 25.4; *SV* 26.1, DL II 92.12; Sexto *CP* VII 204.8; Aecio I 7, 34 306d 1
λυπεῖν	sentir dolor o aflicción	*CM* 125.4; 125.5; 125.6; *MC* 3.3; 10.6; *SV* 51.4 (B); DL X 119.12
μακάριος	feliz, dichoso	*CM* 123.4; *MC* 1.1
μακαριότης	dicha	*CM* 123.6; *CH* 76.11; *MC* 27.2; *SV* 13.1 (B)
μακαρισμός	celebración	*SV* 52.2

μακαρίως	con felicidad	*CM* 128.5; 128.15; 134.9
μανικός	loco, inspirado	*CPi* 113.11
μαντικός	profético, oracular	*SV* 24.1
μελετᾶν	cuidarse, ocuparse, meditar	*CM* 122.11; 123.2; 135.6
μελέτη	cuidado	*CM* 126.9
μῖσος	odio	DL X 117.5
μοῖρα	destino, fatalidad	*SV* 80.1
μοχθηρῶς	mal, defectuosa-mente	Sexto *CP* VII 210.10
νόημα	pensamiento, concepto	*CH* 48.2; 61.9; 83.13
νόησις	noción, intelección	*CM* 123.5
νομίζειν	creer, considerar	*CM* 124.8; 129.10; 130.7; 133.1; 134.6; *MC* 7.2; *CH* 49.1; 55.9; *CPi* 85.11
νόσος	enfermedad	DL X 28.11

οἰκεῖος	familiar, apropiado	*CM* 129.13; *MC* 7.5; *CPi* 96.7; DL X 34.11
οἰκειότης	familiaridad, amistad	*MC* 40.3
οἰκείωμα	asuntos domésticos o familiares	*SV* 41.2
ὁμιλία	compañía, contacto	*SV* 18.1
ὀργή	cólera, ira, enojo	*MC* 1.2; *CH* 77.2; *SV* 41.2 (B); 62.1
ὄρεξις	propensión, deseo, tendencia	*MC* 26.3
ὀρθός	recto	*CM* 124.11; *SV* 41.2; DL X 33.2;
ὀρθῶς	correctamente	*MC* 24.8; *CH* 82.8; Sexto *CP* VII 210.9
ὁρμᾶν	poner en movimiento, impulsar	*CPi* 111.9
ὁρμή	impulso	*CPi* 115.3; 115.7

ὅσιος	piadoso, santo	*CM* 133.2
πάθος	estado afectivo, afección, pasión	*CM* 129.4; *MC* 24.3; *SV* 18.2; *CH* 63.2; DL II 86.10; 92.3; DL X 34.9; 117.9; Sexto *CP* VII 203.5; 203.14; X 219.4
παρρησία	franqueza	*SV* 29.1
πάσχειν	ser afectado, padecer, sufrir	*SV* 63.2; *CH* 67.6; συμπαθῶμεν *SV* 66.1
πλεονάζειν	ser inmoderado, abusivo, excesivo	πλεονάζον *MC* 4.4; *SV* 3.4 (B)
πλοῦτος	riqueza, fortuna	*MC* 15.1; *SV* 8.1 (B); 25.1; 25.2; 81.2; DL II 92.1; Porfirio, *A Marcela*, 27.4
πόθος	deseo vivo, anhelo	*CM* 124.14
πολυτελεία	lujo, despilfarro	*CM* 130.10
πολυτελής	lujoso, fastuoso	*CM* 130.13; 131.4; 132.4; *MC* 29.7

πονηρός	perverso, malo	*SV* 46.1; 53.1
πόνος	padecimiento, dolor	*CM* 133.7; *SV* 4.3; DL X 137.9
πρᾶξις	acción	*CM* 135.3; *MC* 25.4; DL II 88.9
πράττειν	actuar	*CM* 122.13; 123.2; 128.6; 134.7; *MC* 25.1; 39.5; *SV* 70.1
προαίρεσις	elección, decisión	*SV* 51.5 (B)
πρόληψις	prenoción, preconcepción	*CM* 124.2; *MC* 37.7; 38.2; DL X 33.1
προσδοκία	sospecha, expectativa	DL II 89.11
σοφία	sabiduría	*MC* 27.1; *SV* 13.1 (B); 78.1; DL X 117.11
συμμέτρησις	cálculo justo	*CM* 130.1
συμφορά	desgracia	*SV* 55.1
συνήθεια	trato habitual	*SV* 46.1

συνθήκη	pacto, convención	*MC* 32.4; 33.2
σῶμα	cuerpo	*CM* 128.3; 128.10; 131.14; *SV* 73.1; *CH* 63.3; Sexto *CP* VII 213.8; Aecio IV 7, 4 393d 2
σωματικός	corpóreo	DL X 137.2; DL II 90.7
σωτηρία	preservación, conservación	*SV* 80.1
ταράττεσθαι	perturbar	*CM* 131.14; ἀταρακτό-τατος *SV* 12.1 (B)
ταραχή	perturbación	*MC* 17.2; 22.3; *SV* 81.1; 12.1 (B)
τάραχος	perturbación, perturbado	*CH* 81.2; 82.7; ἀτάραχος *SV* 79
ταρβεῖν	estar asustado o preocupado	*CM* 128.6
τελείως	completamente	*SV* 46.2
τελευτᾶν	dar cumplimiento, finalizar	*CM* 125.11; *MC* 40.5

τέλος	fin	*CM* 128.5; 133.4; *MC* 22.1; 25.2; *SV* 75.2; *CPi* 85.9
τιμᾶν	honrar	*SV* 15.1
τύπος	marca, rasgo característico	DL X 33.6; ἀντιτυπία Sexto *CP* X 221.5; 222.2
τύχη	azar, casualidad	*CM* 131.8; 133.9; 134.5; *MC* 16.1; *SV* 17.2; 47.1 (B)
ὑγιαίνειν	gozar de buena salud	ὑγιαῖνον *CM* 122.4; *SV* 54.2; 54.3
ὑγίεια	salud	*CM* 128.3; 131.4; DL X 138.2
ὑπόληψις	suposición	*CM* 124.2
φαντασία	aparición, apariencia, representación	*CH* 50.2; 80.8; Sexto *CP* VII 203.2; 205.4; 206.8; IX 25.1
φάντασμα	ficción	*CPi* 88. 1; 110.2; *CH* 75.9

φαῦλος	malo, defectuoso, vil, ruin	*SV* 46.1; DL II 91.2
φιλία	amistad	*MC* 27.2; 28.3; *SV* 23.1; 28.1; 52.1; 78.1
φίλος	amigo	*SV* 34.1; 39.1; 56.1 (B); 66; DL II 91.6
φιλοσοφεῖν	filosofar	*CM* 122.1; 122.5; *SV* 41.1; 54.1; 76.2
φιλοσοφία	filosofía	*CM* 132.9; *SV* 27.2; 41.3; DL II 93.5
φιλόσοφος	filósofo	DL X 138.9
φοβεῖσθαι	temer	*CM* 126.1; *MC* 12.1; *SV* 49.1 (B); *CPi* 93.12
φόβος	temor	*MC* 10.2; 18.5; 20.4; *SV* 70.1; *CH* 77.3
φρόνησις	prudencia, sagacidad	*CM* 132.9; 132.10; DL II 91.4

φρονίμως	con sagacidad o prudencia	*CM* 132.12; *SV* 5.1 (B); *MC* 5.1; 5.2
φροντίζειν	pensar, meditar, reflexionar	*SV* 66.1
φυγή	rechazo, evitación	*CM* 128.2; 129.3; 132.6; DL X 30.7
χαίρειν	alegrarse	*CM* 121; συγχαίρω *SV* 76.2
χαρά	alegría, regocijo	*SV* 81.2; DL II 89.10
χάρις	gratitud	*CM* 122.9; *SV* 1.2 (B); 17.5; 28.2; 39.2; 55.2; *MC* 1.2; DL X 118.2
ψυχή	alma	*CM* 122.4; 128.8; 131.15; 132.7; *SV* 69.1; 81.1; *CH* 63.3; Porfirio, *A Marcela*, 30.2; Aecio, IV 7, 4 393d 1
ὠφέλεια	beneficio	*CM* 124.5; *SV* 23.2

* El glosario remite básicamente a los textos incluidos en nuestra edición. Los lugares que remiten a Bollack (1975) se señalan con (B).

ÍNDICE DE LUGARES

DIÓGENES DE ENOANDA

DIÓGENES LAERCIO

METRODORO

PLATÓN

Crátilo

Fedón

Filebo

Lisis

Menón

Protágoras

TEOGNIS

TIMÓN

USENER

VALERIO MÁXIMO

ÍNDICE DE NOMBRES

BIBLIOGRAFÍA

Esta bibliografía no es exhaustiva; sólo se citan algunos títulos básicos para el conocimiento de la obra de Epicuro y algunos otros más específicos utilizados para la confección de la Introducción y de las notas. Una lista muy completa de los estudios de detalle sobre la obra de Epicuro puede encontrarse en Long, Sedley (1987), vol. 2, pp. 480-490 y, más recientemente, en Annas 1993, pp. 469-483, Nussbaum (1994), pp. 517-530, Sedley (1998b), pp. 205-216, Algra, Barnes *et alli* (1999), pp. 828-875 y Forschner (2000), pp. 37-38. Para los títulos editados más recientemente resulta imprescindible la consulta de *L' Année philologique* y de *The Philosopher's Index*.

Ediciones, comentarios y traducciones de las obras de Epicuro, de filósofos presocráticos y estoicos

Arnim von, I. (1903-1905) *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig: Teubner (3 vols.; vol. 4 Index por M. Adler, Leipzig 1924. Se cita con la abreviatura *SVF*).

Arrighetti, G. (1960) *Epicuro opere*, Turin: Einaudi Editore (2ª ed. 1973).

Bailey, C., M.A. (1926) *Epicurus. The Extant Remains with Short Critical Apparatus, Translation and Notes*, Oxford: Oxford University

Press.

Bignone, E., (1920) *Epicuro, opere, frammenti, testimonianze*, Bari: Laterza.

Boeri, M.D. (1997) *Epicuro. Sobre el placer y la felicidad*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Bollack, J. (1975) *La pensée du plaisir. Épicure: textes moraux, commentaires*, Paris: Les Éditions de Minuit.

Chilton, C.W. (1967) *Diogenes Oenoandensis Fragmenta*, Leipzig: Teubner.

Chilton, C.W. (1971) *Diogenes of Oenoanda. The Fragments*, Oxford: Oxford University Press.

Diels, H., Kranz, W. (1972) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin: Weidmann (reimpr.; se cita con la abreviatura DK).

García Gual, C. (1981) *Epicuro*, Madrid: Alianza.

Inwood, B., Gerson, L.P. (1997) *Hellenistic Philosophy. Introductory Readings*, Indiana: Hackett Publishing Company (2a edición ampliada).

Isnardi Parente, M. (1974) *Opere di Epicuro*, Turin: Einaudi Editore.

Jufresa, M. (1991) *Epicuro. Obras*, Madrid: Tecnos.

Long, A.A, Sedley, D.N. (1987) *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press (2 vols.).

Long, H.S. (1964) *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, Oxford: Oxford Classical Texts.

Usener, H. (1887) *Epicurea*, Leipzig: Teubner.

Estudios generales y de detalle

Annas, J. (1992) *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

________(1993) *The Morality of Happiness*, Oxford: Oxford University Press.

Arrighetti, G. (1971) "L' opera 'Sulla natura' di Epicuro", en *Cronache Ercolanesi* 1, pp.41-56.

Asmis, E. (1984) *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca and London: Cornell University Press.

_______ (1999), "Epicurean Epistemology", en K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 260-294.

Boeri, M.D. (1999) "Causa, explicación causal y corporeidad en el estoicismo antiguo", en *Diálogos* (Universidad de Puerto Rico), Año XXXIV, N° 73, pp. 7-34.

__________ (2001) "The Stoics on Bodies and Incorporeals", en *The Review of Metaphysics*, 54, pp. 723-752.

Dorandi, T. (1990) "Filodemo storico del pensiero antico", en W. Haase (ed.) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II, Band 36.4, Berlin-New York: Walter de Gruyter, pp. 2407-2423.

Festugière, A.J. (1979) *Epicuro y sus dioses*, trad. esp. Buenos Aires: Eudeba (3a. ed.).

Forschner, M. (1982) "Epicurus Theorie des Glücks" en *Zeitchrift für philosophische Forschung*, 36, pp. 169-188.

____________(2000) "Epikur", en M. Erler, A. Graeser (eds.) *Philosophen des Altertums* (von Hellenismus bis zur Spätantike. Eine Einführung), Darmstadt: Primus Verlag, pp. 16-38.

Frede, M. (1999) "Epilogue", en K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (citado arriba), pp. 771-797.

Furley, D. (1983) "Nothing to us?", en Schofield, Striker (1988), pp. 75-91.

Griffin, M., Barnes, J. (eds.) (1989) *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford: Oxford University Press.

Griffin, M. (1989) "Philosophy, Politics, and Politicians at Rome", en Griffin, Barnes (1989), pp. 1-37.

Laks, A. (1993) "Annicéris et les plaisirs psychiques: quelques préalables doxographiques", en J. Brunschwig, M.C. Nussbaum (eds.) *Passions & Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind* (Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum), Cambridge: Cambridge University Press, pp.18-49.

Leone, G. (1984) "Epicuro, Della natura, libro XIV", en *Cronache Ercolanesi* 14, pp.17-107.

Lévy, C. (1997) *Les philosophies hellénistiques*, Paris: Libraire Générale Francaise.

Long, A.A. (1975) *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, trad. esp. Madrid: Revista de Occidente (reeditado en Alianza).

Mansfeld, J. (1999) "Sources", en, K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Scofield (eds.) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (citado arriba), pp. 3-30.

Millot, C. (1977) "Epicure de la nature livre XV", en *Cronache Ercolanesi* 7, pp. 9-39.

Mitsis, P. (1988) *Epicurus' Ethical Theory*, Ithaca: Cornell University Press (Cornell Studies in Classical Philology XLVIII).

Nussbaum, M.C. (1994) *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton/New Jersey: Princeton University Press.

Pesce, D. (1974) *Saggio su Epicuro*, Roma-Bari: Laterza.

________(1980) *Introduzione a Epicuro*, Roma-Bari: Laterza.

Rist, J.M. (1972) *Epicurus: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rosenbaum, S.E. (1990) "Epicurus on Pleasure and the Complete Life", en *The Monist*, vol. 73, N° 1, pp. 21-41.

____________ (1996) "Epicurean Moral Theory", en *History of Philosophy Quarterly*, vol. 13, N° 4, pp. 389-410.

Santayana, G., (1969) *Tres poetas filósofos*, trad. esp. Buenos Aires: Losada.

Schofield, M., Striker, G. (ed.) (1988) *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge/Paris: Cambridge University Press/Editions de la Maison des Sciences de l' Homme (hay trad. española).

Sedley, D. (1989) "Epicurus on the Common Sensibles", en P. Huby, G. Neal, (eds.) *The Criterion of Truth*, Liverpool: Liverpool University Press, pp. 123-136.

_________ (1998a) "The Inferential Foundations of Epicurean Ethics", en S. Everson (ed.) *Ethics. Companions to Ancient Thought 4*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 129-150.

_________(1998b) *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge: Cambridge University Press.

Striker, G. (1996) *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Trapani, D. (1988) "La praxis médica como paradigma de la ética de Epicuro", en *Cuadernos de Ética*, N°6, pp. 49-75.

ÍNDICE GENERAL

